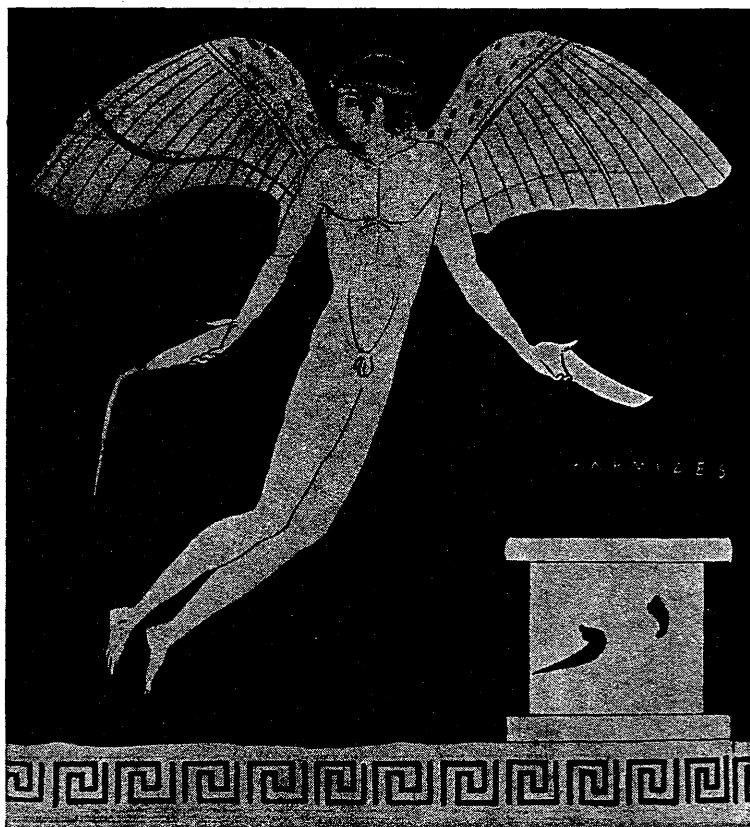
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

VICTOR MAGNIEN
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

LEURS ORIGINES. - LE RITÙEL DE LEURS INITIATIONS



DEUXIÈME ÉDITION REFONDUE ET AUGMENTÉE

PAYOT, PARIS

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

LEURS ORIGINES
LE RITUEL DE LEURS INITIATIONS

QUELQUES APPRÉCIATIONS SUR LA PREMIÈRE ÉDITION

« Cet ouvrage représente une telle puissance de recherche à travers l'immensité des littératures classiques, un tel effort pour en arracher les parcelles de vérité qu'elles recèlent et les combiner en un faisceau lumineux, qu'il mérite d'être donné en modèle à tous ceux qui se mêlent d'enquêtes historiques. Avec une tranquille assurance dans le sacrilège, M. Magnien nous révèle le secret des initiés. Que de superstitions absurdes, que de rites puérils, que de pratiques dégoûtantes dans ces mystères! On serait tenté d'en rire si l'on ne pensait que la philosophie grecque en est sortie. Il est vrai qu'elle s'en est dégagée pour bâtir, à l'honneur de l'humanité, le plus bel édifice de sagesse et de raison que le monde ait connu... »

J. VENDRYES, *Revue Celtique.*

La question de savoir en quoi consistent les mystères d'Eleusis est l'une des plus obscures qu'on puisse imaginer. Les initiés seuls étaient renseignés, mais ils avaient prêté serment de ne rien révéler aux profanes; aussi ne trouvons-nous dans les textes que de vagues allusions, très difficiles à interpréter. M. Magnien, professeur à l'Université de Toulouse, essaie une fois de plus, après bien d'autres, d'utiliser nos rares éléments d'information pour dégager la vraie physionomie et la vraie portée des cérémonies dont le sanctuaire éleusinien était le théâtre. Il a réuni et traduit tous les passages des auteurs grecs et latins qui se rapportent à ce sujet et il y a joint la reproduction de quelques bas-reliefs ou peintures de vases où l'on voit figurées les légendes de Perséphone et de Triptolème.

MAURICE BESNIER, *Revue des Questions historiques.*

M. Magnien relie les mystères à la pensée des temps antiques. Les mystères éleusiniens procèdent directement des mystères de Thrace et de Samothrace : Hérodote en a donné déjà la confirmation. L'auteur s'efforce de suivre les pistes indiquées et il promène le lecteur dans les lieux secrets où la mystique connut son apogée.

Journal de Genève.

Ce tableau fait honneur à la pénétration critique et à l'ampleur de vue du savant helléniste.

TH. MAINAGE
Professeur à l'Institut catholique de Paris.
La Vie Catholique.

Il s'agit là d'un précieux ouvrage qui réunit toute la littérature existant jusqu'à ce jour sur ces fameux mystères de l'Antiquité. Son sujet pourtant est beaucoup plus vaste que ne l'indique son titre. M. Magnien, pour donner une idée la plus claire possible de cette importante constitution religieuse de la Grèce antique, l'a fait précéder de plusieurs chapitres concernant les religions occultes et les mystères de tous les peuples anciens.

ALEX. PHILADELPHEUS, *Le Messager d'Athènes.*

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

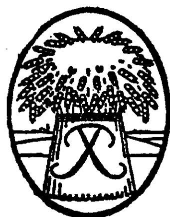
VICTOR MAGNIEN
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

LEURS ORIGINES
LE RITUEL DE LEURS INITIATIONS

Avec 10 figures dans le texte et 8 hors texte.

DEUXIÈME ÉDITION REFONDUE ET AUGMENTÉE



PAYOT, PARIS
106, Boulevard St-Germain

1938


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage, dans cette nouvelle édition comme dans la première, ne prétend pas étudier toutes les questions relatives aux Mystères d'Éleusis. Il a un sujet limité : l'origine des Mystères éleusiniens et leur dignité, le principe des initiations et les épreuves par lesquelles les hommes arrivent à ces initiations. Il s'agit donc en somme de la société éleusinienne, de son importance, des moyens d'y accéder, de la façon d'y monter en grade.

Encore ne peut-on espérer, sur ce sujet limité, découvrir tout ce qui serait à découvrir.

La théologie des Mystères demanderait une étude considérable; on n'en dira ici, et en résumé, que ce qui est nécessaire à la compréhension des initiations.

On n'étudiera pas ici la série des fêtes religieuses qui se déroulaient pendant l'année — sur lesquelles le lecteur pourra consulter les ouvrages de Martin N. Nilsson et de L. Deubner.

Il ne s'agit pas non plus d'étudier la structure et l'histoire des divers temples ou sanctuaires qui se sont élevés sur le sol d'Éleusis depuis la plus haute antiquité. Sur ce sujet, parfaitement distinct de celui qui est abordé ici, il existe du reste des travaux importants et notamment ceux de Philios, Noack, Mylonas et Kouroniotis.

La démonstration, dans le présent ouvrage, repose entièrement sur les textes d'auteurs grecs ou latins; le livre se présente donc comme un recueil de textes traduits et reliés entre eux par un commentaire.

La méthode suivie dans l'ouvrage semble imposée par la nature même des documents.

Les auteurs anciens, en effet, ne s'expliquent jamais sur

leur religion mystérieuse — comme du reste sur tout sujet important — avec le désir de tout dire ou de le dire clairement; ils procèdent par allusions et ces allusions concernent tel ou tel détail particulier, rarement un ensemble d'idées, et encore moins souvent un corps de doctrines. Il s'agit donc de comprendre ces données fragmentaires, de les relier entre elles, et de voir comment elles ont rapport aux Mystères d'Éleusis.

Or les allusions, plus vagues chez les auteurs anciens et en particulier chez les auteurs grecs d'époque classique, deviennent plus nettes chez les auteurs tardifs, notamment ceux des IIe, IIIe et IVe siècles de l'ère chrétienne.

Mais devons-nous croire à la valeur de ces témoignages?

Par exemple, Aristide Quintilien (vers 110 *après J.-C.) raconte en détail comment l'âme est descendue du séjour supérieur, et comment elle a subi, en descendant, diverses modifications, et reçu diverses enveloppes jusqu'à la dernière qui est le corps. Il s'agit de nous rendre compte si Aristide Quintilien suit les doctrines grecques antiques : nous le croirons en principe, parce qu'il se donne lui-même comme un disciple fidèle des anciens maîtres; mais des expressions de Platon telle que « l'âme allant vers la genèse » ou « l'âme qui se repaît de la terre » amèneront la persuasion.*

Porphyre ou Synésius, ou d'autres, nous renseignent bien sur la traversée du fleuve ou du bras de mer que doit accomplir le futur roi, ou le futur hiérophante; mais une fois que nous avons reconnu le rite, nous y trouvons une allusion chez Pindare.

Et de même sur tel ou tel autre point.

De très nombreux ouvrages ont traité des Mystères d'Éleusis ou de la religion grecque, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, et parmi les derniers parus ceux de Goblet d'Alviella, Paul Foucart, Maurice Brillant. De nombreux articles ont paru dans des revues, encyclopédies, dictionnaires. Le présent ouvrage en a profité dans une large mesure.

Mais la source principale de renseignements reste, il faut bien l'affirmer, la littérature grecque et latine.

V. M.

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

CHAPITRE PREMIER

MYSTÈRES EN GÉNÉRAL ET MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

§ I. — SCIENCES SECRÈTES ET RELIGIONS SECRÈTES. LEUR RAISON D'ÊTRE.

Les anciens Hellènes ne conçoivent pas que l'on puisse livrer à tout le monde, indistinctement et sans précautions, les sciences, les arts, et les doctrines religieuses [1].

Chez eux, la médecine reste une science secrète.

Les Asclépiades (descendants d'Asclépios le dieu inventeur de la médecine) forment une espèce de caste sacerdotale qui se transmet les connaissances, les expériences médicales, les remèdes. D'après Soranus [2], « Hippocrate enseignait son art à ceux qui pouvaient l'apprendre, en leur faisant prêter serment... En effet les choses sacrées se montrent à des hommes sacrés; les profanes ne peuvent s'en occuper avant d'avoir été initiés aux *orgies* de cette science ». Tout disciple d'Hippocrate doit prononcer un « Serment» dont la formule nous est restée dans les Œuvres hippocratiques. Le médecin charlatan de Lucien, dans la *Tragodopodagra* [3], déclare : « Le serment myste de me taire ne me permet pas d'expliquer... »

Et Galien croit que la médecine devient inférieure quand elle sort de la famille des Asclépiades [4].

La science des astres ne doit se transmettre qu'aux hommes reconnus dignes de l'acquérir.

L'astrologue Vettius Valens, qui exprime souvent cette nécessité du secret, dit par exemple :

1. Comment les Grecs ont entouré de mystère leurs idées, Lilius Gregorius Gyraldus l'exposait déjà dans son livre *Lilii Gregorii Gyraldi Ferrarensis libelli duo in quorum altero Aenigmata plerumque antiquorum, in altero Pythagorae symbola...*, imprimé à Bâle en 1507.
2. *Vie d'Hippocrate,* placée en tête des *Œuvres* d'Hippocrate.
3. Lucien, *Tragodopodagra,* vers 271, édition Didot, p. 802.
4. Galien, *De anatom. administr.*, II, 1, dans l'édition de Kühn, t. II, p. 281.

« Je te demande le serment, à toi mon frère très précieux, et à ceux que je conduis, comme mystagogue, vers l'harmonie du ciel, je te demande le serment au nom de l'enveloppe céleste du cercle aux douze signes, du Soleil, de la Lune et des cinq astres errants qui guident toute notre vie, par la Providence elle-même et la nécessité sacrée, de garder tout cela en secret et de ne pas le transmettre aux ignorants, mais seulement à ceux qui sont dignes et qui peuvent le garder et répondre justement, et me donner à moi Valens, qui ai expliqué cela, un renom impérissable et éminent, en reconnaissant que c'est moi qui ai illuminé [1]... »

Julius Firmicus Maternus [2] soutient la même théorie, mais il invoque l'exemple d'Orphée, de Platon, de Pythagore, de Porphyre qui ont voulu le secret.

Et en fait les idées que les anciens philosophes professent sur le système du monde ne nous apparaissent que fort difficilement.

La philosophie grecque a, elle aussi, un caractère obscur et mystérieux.

« Non seulement les Pythagoriciens et Platon, dit Clément d'Alexandrie, cachent la plupart de leurs dogmes, mais les Épicuriens eux-mêmes avouent qu'il y a chez eux des secrets, et qu'ils ne permettent pas à tout le monde de manier les livres où ils sont exposés. D'autre part encore, suivant les Stoïciens, Zénon écrivit certains traités qu'ils ne donnent pas facilement à lire à leurs disciples [3]. » Et Clément d'Alexandrie rapporte même qu'Hipparque le Pythagoricien, pour avoir écrit clairement sur les doctrines de Pythagore, fut chassé de l'école et qu'on lui éleva une stèle comme s'il était mort.

« Les plus importants et les plus compréhensifs des dogmes admis par leur école, dit Jamblique, les Pythagoriciens les gardaient toujours en eux-mêmes, observant un mutisme parfait pour ne pas les dévoiler aux *exotériques*, et les transmettant sans l'aide de l'écriture, comme des mystères divins, à la mémoire de ceux qui devaient leur succéder [4]. »

Suivant Proclus, Platon se servit de noms *mathématiques* comme de voiles recouvrant la vérité des choses ; de même que les théologiens se servent de mythes, de même que les Pythagoriciens se servaient de symboles [5].

1. Vettius Valens, *Anthologiarum libri,* IV, 11, édition Kroll.
2. Julius Firmicus Maternus, *Mathes.*, VII, 1.
3. *Stromates,* V, 9.
4. *Vie de Pythagore,* édition Nauck, 32, § 226.
5. *Commentaires sur le Timée,* 36 b.

Une lettre platonicienne s'exprime ainsi :

« Il faut te parler par énigme, afin que si la tablette souffre quelque chose dans les plis de la mer ou de la terre, celui qui la lira n'y reconnaisse rien [1]. »

Sur Aristote, Thémistius déclare : « La sagesse, fruit de son génie et de son travail, Aristote l'avait recouverte d'obscurité et enveloppée de ténèbres, ne voulant ni en priver les bons, ni la jeter dans les carrefours ... [2] »

D'autres auteurs nous signalent l'obscurité d'Héraclite et de Phérécyde le Syrien [3], d'Aristote et d'Héraclite [4], mais particulièrement d'Héraclite:

« Héraclite avait caché sa poésie dans le temple d'Artémis, afin qu'elle fût livrée plus tard de façon mystérieuse. Euripide, l'auteur tragique, y descendit, la lut, et, de mémoire, transmit peu à peu les ténèbres d'Héraclite [5]. »

Sur des philosophes de l'époque chrétienne Porphyre écrit :

« Hérennius, Origène et Plotin avaient convenu de garder secrète la doctrine que leur avait enseignée Ammonius. Plotin conserva le secret... Il avait écrit vingt et un livres, communiqués à un petit nombre de lecteurs seulement [6]... »

Parlant de son ouvrage *des Songes*, Synésius explique lui-même, dans la préface, que c'est un livre platonicien, qui veut cacher les données sérieuses de la philosophie sous l'apparence d'un sujet insignifiant.

Certains arts, tout semblablement, ne sont pas accessibles à n'importe qui.

Ainsi l'art de construire les vaisseaux : au rapport d'Eustathe, il y avait à Rhodes des arsenaux secrets où le public ne pouvait entrer; celui qui les voyait était condamné à mort [7].

Les poètes s'expriment en un langage de sens peu accessible au vulgaire.

1. Platon, ou Ps. Platon, *Lettres*, 2, p. 312.
2. Thémistius, *Discours XX, Éloge de son père*, 4.
3. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 8.
4. Chalcidius, *Sur le Timée*, 32, 394...
5. Tatien, *Discours contre les Grecs*, 3 (*Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 809).
6. Porphyre, *Vie de Plotin*, 4.
7. Eustathe, *Commentaire sur Denys le Périégète*, 504.

« Tout est plein d'énigmes chez les poètes et chez les philosophes; et leur pudique respect de la vérité, je le préfère au parler trop net des modernes; car, pour les choses qui ne sont pas vues par la faiblesse humaine, le mythe les traite d'une façon plus convenable... » (Maxime de Tyr, X, 5.)

Or les poètes donnent les mêmes enseignements que les savants et les philosophes :

Les poètes grecs « sous l'appellation de poètes, sont vraiment philosophes, employant un art charmant au lieu d'exprimer les choses dont la connaissance nous est enviée » (Maxime de Tyr, X, 6).

Et si Platon a voulu chasser les poètes de sa République idéale, il déclare ailleurs « qu'ils ne sont rien autre que des interprètes des dieux » (*Ion*, 534 *e*).

Le secret de la médecine se compare à celui des Mystères :

En racontant que Pythagore et ses disciples donnaient un enseignement secret, Diogène Laërce nous fait connaître en même temps que « les Métapontins appelaient sa demeure le temple de Déméter, et nommaient le *sténope* un *Muséion* »[1], c'est-à-dire en somme, assimilaient la doctrine de Pythagore à la religion d'Éleusis. Et Clément d'Alexandrie assimile de même le secret de la philosophie au secret des Mystères :

« Tous ceux pour ainsi dire qui ont parlé de la vérité, Barbares et Hellènes, ont caché les principes des choses, et ils ont transmis la vérité sous forme d'énigmes, de symboles, d'allégories, de figures, et autres procédés analogues, comme s'énonçaient les oracles chez les Hellènes. Mais ceux qui ont établi les Mystères — et ceux-là étaient des philosophes — ont entassé de nombreux mythes sur leurs doctrines, de façon qu'elles ne soient pas claires à tout le monde. »

C'est qu'un rapport étroit lie à la religion soit la médecine, soit la science en général, soit la philosophie [2].

Apprendre la médecine, c'est s'initier à la médecine; le maître est un hiérophante qui exécute certains actes et prononce certaines paroles, et la médecine montre, comme les Mystères, la sagesse et la prévoyance du démiurge :

« Applique maintenant ton attention — dit Galien à son disciple — plus que si, recevant l'initiation d'Éleusis ou de Samo-

1. VIII, 1, 15.
2. C'est encore l'opinion d'Apulée : Vallette, *l'Apologie d'Apulée*, 1908, p. 22.

thrace ou de toute autre sainte *télété*, tu étais tout entier aux choses accomplies et dites par les hiérophantes, considérant cette *télété* (que tu vas recevoir) comme n'étant en aucune façon inférieure à celles-là, croyant qu'elle peut tout aussi bien montrer la sagesse, la prévoyance ou le pouvoir du démiurge des êtres vivants; et songe surtout que cette *télété* que je traite maintenant, c'est moi-même qui l'ai trouvée [1]... »

La tradition rapporte l'initiation d'Asclépios et d'Hippocrate aux Mystères d'Éleusis; une journée des Mystères s'appelle même *Épidauria* en commémoration du jour où Asclépios est venu se faire initier.

Les Épidauriens ont fabriqué des statues des déesses Damia et Auxésia avec du bois d'olivier pris à Athènes, et, en compensation, ils doivent chaque année des sacrifices à Athéna et à Érechthée [2].

Les enfants des Coens, en mémoire des services rendus par Hippocrate aux Athéniens, lors de la peste, ont le droit d'être éphèbes à Athènes [3].

Or cette union intime de la médecine avec la religion se retrouve en Égypte, où il y a une école de médecine dirigée par les prêtres [4]; elle se retrouve chez les Pythagoriciens [5]; et, plus tard, dans les Mystères institués par l'imposteur Alexandre [6].

Les grands philosophes, de même, sont initiés aux Mystères d'Éleusis.

Platon nous présente Socrate comme un initié : celui-ci affirme, en effet, dans l'*Apologie*, que si son âme survit avec pleine conscience d'elle-même, il verra, après sa mort, Minos, Rhadamanthe, Éaque et Triptolème [7]; or Triptolème est le héros d'Éleusis.

Platon lui-même fait allusion à ce qui se passe « dans les sacrifices et les cérémonies [8] ».

1. Galien, *De usu partium*, VII, 14; dans les *Œuvres* de Galien, édit. Kühn, t. III, p. 576.
2. Hérodote, V, 82-83.
3. *Medicor. graecor. opera*, édit. Kühn, t. XXIII, p. 831.
4. A. Erman, *La Religion des Égyptiens*, p. 256 de l'édition française.
5. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 218; II, p. 215, 25; 225, 1.
6. Lucien, *Alexandre*, 24.
7. Platon, *Apologie*, 41 *a*.
8. Platon, *Phédon*, 108 *a*.

Pour les Stoïciens, nous avons l'affirmation de Julien :

« On ordonnait à ceux du Portique d'être pieux envers les dieux, d'être initiés à tous les Mystères, et d'être perfectionnés par les plus saintes *télétés* » (Julien, *Discours*, 108 *a*).

Le secret des Mystères, comme le secret de la philosophie, de la science ou de la médecine..., se justifie dans l'idée des Anciens, par les motifs suivants :

La nature aime à se cacher, et la vérité ne s'aperçoit pas sans effort et sans travail; ceux donc qui ont trouvé cette vérité ne doivent pas la dévoiler trop facilement aux autres et l'exprimer en termes trop clairs.

La vérité, divine par nature, et qui communique une grande puissance à ceux qui la possèdent, dépasse de beaucoup les hommes vulgaires et vils; ceux-ci non seulement ne méritent pas de la posséder, mais encore pourraient la mépriser s'ils l'obtenaient sans peine : il faut qu'on la tienne loin d'eux. La vérité dépasse même les hommes ordinaires : il ne faut la communiquer qu'à des gens bien préparés et bien éprouvés.

Le secret donne du prix aux enseignements reçus et fait que les initiés s'y attachent davantage.

« La nature aime à se cacher » (Julien, *Discours*, VII, 216; Philon, *de Profug.*, 480 *b*).

« De même que la nature enlève aux sens vulgaires des hommes la compréhension de son essence véritable, en se recouvrant et en s'habillant d'apparences variées, ainsi elle a voulu que ses secrets fussent exposés, par ceux qui les connaissent, sous forme de fables; ainsi encore les mystères sont recouverts par les symboles des figures [1] pour que les adeptes eux-mêmes ne trouvent pas devant eux l'essence toute nue de cette nature, mais seuls les hommes de très haut grade, qui, suivant les interprétations de la sagesse, prennent conscience de la vérité secrète, et pour que les autres se contentent de vénérer des figures qui protègent le secret contre l'avilissement » (Macrobe, *Songe de Scipion*, I, 2).

« L'âme humaine, dans sa hardiesse, estime moins ce qui est à

1. La métaphore est empruntée aux cérémonies mêmes des Mystères : les initiés ordinaires voyaient des statues voilées ou habillées, alors que les hauts dignitaires pouvaient voir les statues toutes nues; le vêtement des statues est comparé aux figures qui recouvrent la vérité.

sa portée, et admire ce qui est loin d'elle. Cherchant à deviner ce qu'elle ne voit pas, et le poursuivant par ses raisonnements, elle est, avant de rencontrer, pleine d'ardeur pour trouver, et, quand elle a rencontré, pleine d'amour pour ce qui est son œuvre » (Maxime de Tyr, X, 5).

« Le secret même augmente la valeur de ce qui s'apprend; une trop grande clarté avilit ce qui est enseigné » (Plutarque, *Sur la vie et la poésie d'Homère*, chap. 92).

« Les *télétés* ne se livrent pas à n'importe qui et sans règle, mais avec des purifications et des proclamations » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 4).

« Ils ne voulaient pas que toutes choses fussent exposées à n'importe qui et sans règle ni que les biens de la sagesse fussent communiqués à ceux qui n'ont eu l'âme purifiée en aucune façon, même en songe (car il n'est pas permis de présenter à tous ceux que l'on rencontre ce qui a été acquis après tant de luttes) ni que les Mystères de la raison fussent expliqués aux profanes » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 9).

« ... C'est là sans doute le sens de la défense que l'on fait dans les Mystères d'en révéler le secret à ceux qui n'ont pas été initiés : comme le divin est ineffable, on défend d'en parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir » (Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 11).

Or la croyance à la nécessité du secret n'est pas propre aux Grecs, tant s'en faut :

En Égypte, les prêtres seuls apprennent l'écriture hiéroglyphique, nous dit Diodore de Sicile [1]; et Clément d'Alexandrie [2] a souligné aussi le caractère mystérieux de cette écriture qui note les choses par des symboles difficiles à connaître. A plus forte raison la science doit-elle rester secrète.

En Gaule, nous racontent les histoires, les Druides interdisent d'écrire des livres; ils enseignent longtemps et en cachette, au fond des forêts, ou dans des cavernes, les sciences, l'astronomie, la philosophie, la théologie [3]. Et ainsi de suite.

On pourrait même dire que l'existence de sociétés secrètes ou fermées, dans lesquelles certains enseignements ou certaines pratiques se transmettent à des personnes choisies et

1. III, 144.
2. *Stromates*, V, 9.
3. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, V, p. 228 et suiv.; Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. II, p. 166.

éprouvées, répond à une tendance très générale de la nature humaine [1].

On la constate à peu près dans toutes les parties du monde : chez les Peaux-Rouges (sociétés d'hommes-médecine avec des initiations compliquées); en Cafrerie (faiseurs de pluie); dans l'Afrique Occidentale; au Gabon; en Polynésie (confrérie des *Aréoi*, comprenant sept degrés d'initiation) [2]...; chez les Arabes, chez les Druses... L'Europe Occidentale a eu et a encore des confréries dont les adeptes apprennent peu à peu les secrets de telle ou telle profession et forment entre eux de véritables familles se reconnaissant à certains signes; elle a eu et a encore des sociétés secrètes à tendances politiques, philosophiques ou religieuses.

D'autres motifs que le désir d'apprendre des connaissances réservées à une élite peuvent amener les hommes à s'unir en sociétés : c'est le besoin de s'aider mutuellement, c'est le besoin de s'assembler entre gens semblables et de mêmes goûts.

Des sociétés de ce genre ont existé en Grèce.

Un discours de Lysias, entre autres, nous le prouve bien [3].

Et il y a d'autres preuves attestant l'existence, en Grèce et dans l'Égypte hellénisée, d'associations religieuses [4].

Mais ces sociétés ont des rapports elles aussi avec les Mystères : ainsi la société dont nous parle Lysias avait une procession à Éleusis [5].

§ II. — Fréquence des Mystères antiques

Des Mystères ont existé un peu partout dans le monde antique [6], par exemple en Égypte, en Syrie, en Perse, en

1. Voir J. Heron Lepper, *Les Sociétés Secrètes de l'Antiquité à nos jours*, Bibl. Historique, Payot, Paris.
2. Voir Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 32-33, avec l'indication des ouvrages à consulter sur ces confréries : Albert Réville, *Religions des peuples non civilisés;* Schoolcraft, *History of Indian Tribes* (New-York, 1839, t. IV); Fritsch, *Die Eingeboren. Süd-Afrikas* (Breslau 1872); Wilson, *Western Africa* (Londres 1856); W. Ellis, *Polynesian Researches* (Londres 1853).
3. Lysias, VIII.
4. *The Gild of Zeus Hypsistos*, par Colin Roberts, Théodore C. Skeat, Arthur Darby Nock, dans *The Harvard Theological Review*, XXIX, n° 1, 1936.
5. Lysias, VIII, 5.
6. Origène (*Contre Celse*, I, 12, dans la *Patrologie grecque*, t. IX, p. 672)

Phrygie, en Cappadoce, chez les Romains, en Carie, en Thrace et dans toute l'Hellade.

L'Égypte eut les Mystères d'Isis et d'Osiris, et sans doute beaucoup d'autres : des textes grecs variés, et des documents égyptiens nous en attestent l'existence [1].

La Syrie eut les Mystères d'Adonis [2]; la Perse, les Mystères de Mithra [3]; la Phrygie, les Mystères de Cybèle et d'Attis [4] la Cappadoce, les Mystères d'Artémis [5]; les Romains, des Mystères dont quelques-uns restent à peu près inconnus [6]; de même les Tyrrhéniens [7]; la Carie, le culte de Zeux Comyros, et celui d'Hécate [8]; la Thrace, les *orgies* de Cotys, les Mystères de Bendis la chasseresse, de Brauro, la déesse ourse [9]; Samothrace (sur la colline zérynthienne), un culte mystérieux d'Hécate [10].

Les témoignages antiques nous apprennent l'existence de nombreux Mystères sur le domaine propre de l'antique Hellade :

Mystères des Cabires, Corybantes, Grands Dieux [11];

Mystères de Cronos et des Titans [12];

mentionne successivement comme ayant eu des mystères, les Égyptiens, les Perses, les Syriens, les Indiens.

1. Hérodote, II, 171; Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 27; Jamblique, *Mystères des Egyptiens*, 6, 8 et *passim; Philosophoumena*, 5, 7; Pausanias, 10, 32, 9. Voir sur ces Mystères, Maspéro, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, p. 14 (où il est noté que l'initiation assurait le bonheur dans l'autre monde); A. Moret, *Mystères égyptiens*, etc., etc.

2. Voir là-dessus, notamment Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* (Londres 1906); le *Dictionnaire des Antiquités*, à l'article *Adonis;* on peut consulter de même ce dictionnaire sur Cybèle, Attis, Artémis.

3. Voir Cumont, *les Mystères de Mithra*.

4. Pausanias, II, 3, 4; Strabon, 10, p. 469, etc.

5. Strabon, IV, p. 607; Origène, *Contre Celse*, 6, 22.

6. Origène, *Contre Celse*, VI, 23, mentionne « les Mystères des Romains eux-mêmes initiant les plus nobles du Sénat »; Tertullien, *Apologétique*, IX, mentionne les Mystères de Bellone : les combats que se livraient les gladiateurs et les combats que des condamnés livraient à des bêtes fauves se rattachaient probablement à ces Mystères. — Après les conquêtes romaines, les Mystères grecs, égyptiens, phrygiens, perses... se répandirent à Rome.

7. Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux nations*, 2, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 8, p. 81.

8. Tzetzès sur Lycophron, au vers 459; sur le culte d'Hécate à Lagina de Carie, Strabon, 4, 2, 25.

9. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 10.

10. Scholiaste d'Aristophane, *Paix*, 277; Strabon, VI, 3, 20; Suidas, au mot *Zérynthion*.

11. Strabon, X, 472 *d;* Scholiaste d'Apollonius de Rhodes, I, 917; Accius, *Philoctète*, fragm. 2; Philostrate, *Héroïques*, 740; Firmicus Maternus, *Sur l'erreur des religions profanes*, 11, etc., etc.

12. Pausanias, I, 4.

Mystères de Zeus en Crète [1];

Mystères d'Hécate à Égine, « où il y avait probablement des rites expiatoires et où on demandait à la déesse de protéger contre la folie [2] »;

Mystères des Dioscures, les « enfants-chefs », à Amphissa [3];

Mystères d'Antinoos à Mantinée [4];

Mystères de Dryops chez les Antinéens [5];

Mystères de Héra à Argos et à Nauplie [6];

Mystères des Cabires, à Thèbes, établis par Méthapos [7];

Mystères de Sagra et d'Halimonte en Attique [8];

Mystères des Grâces à Athènes [9];

Mystères d'Aphrodite à Cypre [10];

Mystères de Dionysos en Crète, en Béotie, à Delphes, à Athènes, et dans une foule d'autres lieux [11];

Mystères d'Athéna à Athènes [12];

Sans doute d'autres Mystères encore et en grand nombre, car les documents écrits ou figurés ne nous renseignent pas sur tout, et il nous apparaît facilement que le culte de tous les dieux, d'Apollon en particulier (pour nommer un dieu dont le nom n'est pas dans la liste précédente) avait un caractère profondément mystérieux.

1. Diodore, V, 72, 3; V, 77, 3; Justin, 20, 4; Valère Maxime, 8, 7, ext. 2; Porphyre, *Vie de Pyth.*, 13; *Bulletin de corresp. hellénique*, 1887, p. 385; 1888, p. 249, p. 102 — et encore Euripide, cité par *Porphyre, De l'abstinence*, IV, 19.

2. Article *Mysteria*, signé Lécrivain, dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines;* Pausanias, II, 30, 2; Plutarque, *De facie in orbe lunae*, 29, 8; Lucien, *De navigio*, 15; Strabon, X, 3, 80; Origène, *Contre Celse*, VI, 22; *C. I. L.*, 6, 1179.

3. Pausanias, X, 38,7.

4. 5. Pausanias, VIII, 9; IV, 34; I, 38; IV, 1.

6. 7. Pausanias, II, 7, 4; VIII, 9; IV, 34; I, 38; IV, 1.

8. Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux nations*, 2, dans la *Patrol. grecque*, de Migne, t. 8, p. 112.

9. Pausanias, IX, 35.

10. Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux nations*, 2, dans la *Patr. Gr.* de Migne, t. 8, p. 74. Firmicus Maternus, *Sur l'erreur des religions pr.*, 7.

11. Article *Mysteria*, dans le *Dictionnaire des antiquités...*

12. C'est à propos de ces Mystères que Marc Aurèle écrivait à Hérode Atticus, en 175 : « Demande-moi de te rendre des comptes dans le temple d'Athéna, qui est dans la ville, pendant les Mystères. En effet j'ai souhaité, quand la guerre avait le plus de flamme, d'être initié à ces Mystères aussi, et que cela puisse être, toi étant mystagogue » (Philostrate, *Vie des Sophistes*, II, 1, 31). Marc Aurèle, déjà initié à Éleusis, voulait donc se faire initier aux Mystères d'Athéna. Mais on peut supposer que cette initiation constitue l'accession à un haut grade de la religion éleusinienne.

Mais les Grecs nomment surtout les Mystères de Déméter et de Perséphone; l'abondance des témoignages nous amène même à croire que des cultes mystérieux de Déméter existent à peu près partout dans la Grèce.

Nous en constatons, par exemple,
- à Sparte [1], à Aigila de Laconie [2];
- à Mégare [3];
- en Arcadie [4] à Acacésios où Pausanias signale un *mégaron* souterrain et à Thelpusa;
- à Mégalopolis [5] où Coré est appelée *Soteira* (la Salvatrice);
- à Basilis d'Arcadie [6];
- à trente stades de Phigalie [7] (il s'agit de Déméter la Noire);
- sur la route de Tégée à Argos [8];
- à Olympie [9];
- à Épidaure et Égine, où les deux déesses étaient vénérées sous les noms de Damia et Auxésia [10];
- à Corinthe [11];
- vers le cap Malée [12];
- à Thèbes, où Déméter avait été installée par Cadmos dans la Cadmée même [13];
- à Lébadée en Béotie, où l'on adorait une Déméter Europé, nourrice de Zeus [14];
- à Lerne, Hermione, Cyzique, Pellène, Trapézonte

1. Pausanias, III, 30.
2. Pausanias, II, 7, 4; — VIII, 9, IV, 34, I, 38, IV, 1.
3. *Id.*, IV, 17, 1; le texte montre que les cérémonies nocturnes étaient célébrées par des femmes, que ces femmes avaient des poignards, des broches, des torches...
4. *Id.*, VIII, 37; comparer 27 et 38, 5, Apollodore dans les *Fragmenta histor. graecorum*, édition Didot, I, p. 429.
5. Pausanias, VIII, 31.
6. Paus., VIII, 29, 4.
7. Pausanias, VIII, 42.
8. Pausanias, VIII, 54.
9. Pausanias, VI, 20, 9. Voir R. Vallois, *Revue des Etudes anciennes*, XXVIII, 1926, p. 305-322.
10. Pausanias, II, 30, 4; Hérodote, V, 82-83; *C. I. G.*, 1176.
11. Pausanias, II, 4.
12. Callimaque, *Epigramme* 39; une note de l'édition Cahen rappelle que Déméter Pylaia était adorée dans la région maliaque.
13. Pausanias, IX, 16, 3.
14. Pausanias, IX, 39, 3.

d'Arcadie, Mantinée, Sicyone, Mitylène en Thessalie [1]...

Aux Mystères de Déméter et de Perséphone sont intimement liés les Mystères de Dionysos.

§ III. — Rapports des Mystères grecs les uns avec les autres. Dignité d'Éleusis.

Des villes prétendent rivaliser avec Éleusis et Athènes pour l'antiquité de leurs Mystères.

Les Argiens affirment que le culte de Déméter vint directement d'Égypte chez eux, et fut ensuite porté chez les Athéniens [2]. L'auteur chrétien des *Philosophoumena* [3] estime, de même, antérieurs aux Mystères d'Éleusis, les Mystères de « celle qu'on appelle la Grande à Phlionte ».

Pausanias mentionne une Déméter « Pélasgis » qui reçut en Argolide l'hospitalité du roi Pélasgos, et une Déméter libyenne, honorée à Charadra, près d'Argos [4]. Cela encore implique l'idée que Déméter a donné directement les Mystères aux Argiens.

C'est en Sicile que les Siciliens placent l'enlèvement de Perséphone par Hadès — enlèvement qui constitue le mythe principal des Mystères —; c'est en Sicile que, suivant eux, fut inventée pour les hommes la culture des céréales; c'est en Sicile et en Grande Grèce que les lois écrites apparurent d'abord avant d'être données à d'autres peuples grecs [5]. Aussi les deux déesses sont-elles l'objet d'un culte tout spécial en Sicile et en Grande Grèce, notamment à Syracuse, Enna, Néapolis, Locres, Tarente, où l'on vénère « deux divinités parèdres, une Mère, déesse de la fécondité et souveraine des morts, et un jeune dieu son fils [6] », Agrigente,

1. Voir là-dessus article *Mysteria* dans le *Dictionnaire des Antiquités*, article *Demeter* (signé O. Kern) dans la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa.
2. Pausanias, I, 14, 4.
3. V, 20, dans la *Patr. Gr.* de Migne, t. 16, 3, p. 3186.
4. Pausanias, II, 18; VII, 27.
5. Voir là-dessus, Cicéron, *Verr.*, IV, 48; V. Magnien, *Le syracusain littéraire et l'idylle XV de Théocrite, Mémoires de la Société de Linguistique*, t. XXI, 1919, p. 53.
6. Voir Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*,

« siège de Perséphone [1] », Catane, qui a un temple où les hommes ne peuvent pénétrer [2].

Les Mystères de telle ou telle cité grecque peuvent paraître analogues à ceux d'Athènes sans qu'aucun témoignage permette de les considérer comme plus anciens ou plus récents. Ainsi la déesse Déméter a le surnom d'*Eleusinia* en plusieurs endroits de Laconie, de Béotie, d'Arcadie; il existe un mois *Eleusinius* à Théra et à Olus de Crète; une inscription archaïque de Laconie mentionne un concours des *Eleuhynia;* l'histoire révéle en Béotie une Éleusis disparue [3]...

Mais, pour plusieurs cas, des documents prouvent que le culte de Déméter a été transporté d'Éleusis et d'Athènes dans diverses cités.

Hérodote [4] atteste que les Ioniens avaient emporté avec eux le culte de Déméter en Ionie — comme le culte de Dionysos à Limnae —, que le fondateur de Milet avait établi à Mycale un temple de Déméter éleusinienne, qu'à Éphèse les femmes célébraient des *Thesmophories* (évidemment analogues aux *Thesmophories* athéniennes). Strabon [5] confirme ces témoignages en rapportant qu'Androclus fonda Éphèse, et que ses descendants avaient les *hiéra* (ou *objets sacrés*, que les initiés seuls pouvaient voir, que les hauts dignitaires seuls pouvaient toucher). Des fêtes traditionnelles, avec purifications et Mystères, subsistaient encore en Ionie sous l'empire romain [6]. Et nous pouvons penser que le culte de « Déméter en course », honorée à Halicarnasse [7], provenait d'Éleusis.

D'un passage de Thucydide [8], il ressort de même que les

p. 170, citant Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia,* Florence 1924; Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia,* Catane 1911. Sur le culte de Déméter à Néapolis, voir Stace, *Silves,* IV, 8, 50; en Italie en général, Festus, p. 154; Arnobe, 5, 16; Tertullien, *De monog.*, 17, *de pallio,* 4; Servius sur les *Géorgiques,* I, 344; *Ephem. epigr.*, 4, 866; *C. I. L.*, 6, 1779.

1. Pindare, *Pythiques,* XII, 8.
2. Lactance, *Institutions,* II, 4.
3. Voir Lécrivain, art. *Mysteria,* dans le *Dict. des Ant.*
4. IX, 97; II, 15; VI, 16.
5. XIV, I, 3.
6. *Bulletin de correspondance hellénique,* 1877, p. 289.
7. *Revue des Etudes anciennes,* 1926, p. 317.
8. Thucydide, II, 15, 4.

Mystères de Dionysos ont été emportés d'Attique en Ionie quand les Ioniens s'y établirent.

On peut donc admettre de même que c'est de l'Attique que le culte fut autrefois transporté dans les Cyclades ioniennes [1]; l'existence de *hiéra* est attestée à Paros [2], et Pausanias rapporte que Cléoboia la première transporta de Paros à Thasos les *orgia* de Déméter [3].

A Délos on adore Déméter et Coré, et il existe un *Thesmophorion* [4], ce qui implique l'existence de *Thesmophories* comme à Athènes.

Cos eut une filiale d'Éleusis. Dionysos y avait un culte, et, non loin de la ville principale, s'élevait un sanctuaire de Déméter et de Coré, car « à Cos comme à Éleusis, les deux déesses ont dû former avec Dionysos une triade à laquelle les Mystères étaient consacrés [5] ».

Les célèbres Mystères d'Andania furent, suivant Pausanias [6], fondés par Caucon d'Éleusis. Après la défaite des Messéniens, « ceux qui étaient de la famille des prêtres et accomplissaient les *orgies* (les cérémonies qui ont lieu dans l'enthousiasme) pour les grandes déesses, se retirèrent à Éleusis [7] ». Après la victoire d'Épaminondas, qui fit reconstruire leur ville et leur rendit leur puissance, les Messéniens, qui n'avaient rien changé à leurs mœurs pendant l'exil, rétablirent leurs mystères, consignés par les prêtres sur des livres [8].

Les Mystères de Lerne, eux aussi, ont une parenté avec ceux d'Éleusis [9].

Quand les successeurs d'Alexandre établirent l'hellé-

1. *Inscript. graec. insul.*, t. XII, fasc. 7, n. 76, 77; fasc. 5, n. 226; *Bullet. de corresp. hellén.*, 1890, p. 505; *Sylloge*, n. 655; Michel, *Recueil*, 714.
2. Hérodote, VI, 134-135.
3. Pausanias, X, 28.
4. P. Roussel, *Délos colonie ath.*, p. 242 et suiv.
5. W. Vollgraff, *Bulletin de corresp. hellénique*, 48, 1924, p. 177. Ce savant historien pense que « Théocrite a écrit les *Lénai* pour célébrer l'initiation d'un jeune garçon dans les Mystères éleusiniens de Cos ».
6. Pausanias, IV, 1, 5.
7. Pausanias, IV, 14, 1.
8. Pausanias, IV, 27, 5. Il existe une longue inscription relative aux Mystères d'Andania : Sauppe, *Die Mysterieninschrift von Andania;* P. Foucart, *Inscription d'Andanie;* Ulrich von Wilamowitz-Mœllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 536 et suiv.
9. Libanius, *Discours*, I, p. 427; *I. G.*, III, 718; Kaibel, *Epigr. gr.*, 866; *Anth. Pal., Append.*, I, 276.

nisme en Égypte, ils y établirent les Mystères d'Éleusis.

Au temps de Ptolémée I, raconte Tacite, Timothée l'Eumolpide vint d'Éleusis à Alexandrie pour présider aux cérémonies [1].

Sous Ptolémée Philadelphe, d'après Callimaque [2], on célèbre à Alexandrie une procession du *calathos*, comme à Athènes.

Et il y eut près d'Alexandrie, comme près d'Athènes, une bourgade nommée Éleusis [3].

Les Mystères grecs introduits officiellement en Égypte comportent des initiations à Dionysos comme à Déméter et à Perséphone. Un papyrus a conservé un édit de Ptolémée IV (221-203) convoquant à Alexandrie « ceux qui, dans le pays, initient à Dionysos », et leur ordonnant « de faire connaître de qui ils tiennent les *hiéra*, en remontant jusqu'à la troisième génération, et de déposer leur *hiéros logos* scellé après y avoir inscrit chacun leur nom [4]. »

Le culte de la Déméter grecque fut transporté à Rome [5]. Rome eut un temple de Cérès où officièrent des prêtresses grecques et où s'accomplirent des cérémonies et des initiations à la façon grecque. Or les Romains suivirent d'abord le culte de Déméter tel qu'ils le trouvèrent établi chez les Grecs d'Italie et de Sicile. Plus tard ils se rattachèrent à Éleusis. L'empereur Claude eut même l'intention, à un certain moment, de transporter à Rome le sanctuaire d'Éleusis.

Voici des textes concernant cette question :

« Les anciens eurent un si grand zèle..... que, ayant établi de vénérer Cérès à la façon grecque, ils lui firent venir de Vélia, quand cette place n'avait pas encore reçu le nom de cité, une prêtresse

1. « *Timotheon atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat...* » (Tacite, *Histoires*, IV, 83).
2. Callimaque, édition Cahen, p. 90.
3. « Callimaque : il apprenait les lettres à Éleusis, bourgade d'Alexandrie » (Suidas).
4. W. Schubart et E. Kühn, *Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit*, p. 9, dans les *Ægyptischen Urkunden*, 6. Voir là-dessus, par exemple, Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la Religion*, p. 413; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen...*, 3e éd., 1927, p. 103.
5. Foucart, *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 37, p. 46. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne...*, p. 67.

nommée Calcitana, ou, comme d'autres le disent, Calliphéna, de crainte que la déesse n'eût pas une représentante *(antistes)* instruite des rites anciens. Comme ils avaient dans leur ville un très beau temple de cette déesse, avertis par les livres sibyllins pendant le tumulte des Gracches qu'ils devaient apaiser la plus ancienne Cérès, ils envoyèrent à Enna, parce qu'ils croyaient que ses cérémonies *(sacra)* étaient venues de là, des décemvirs pour se la rendre propice. De même, à l'égard de la Mère des Dieux, il arriva souvent que nos *imperatores*, après avoir remporté leurs victoires, allèrent à Pessinonte pour accomplir les vœux qu'ils lui avaient faits » (Valère Maxime, I, 1, 1).

« Et que personne n'initie, si ce n'est, comme on le fait pour Cérès, avec des cérémonies grecques » (texte de loi ancienne cité par Cicéron, *des Lois*, II, 24).

« Les mystères *(sacra)* de Cérès et ses cérémonies, nos ancêtres voulurent qu'ils fussent toujours accomplis avec le plus grand scrupule religieux *(summa religione)*; comme ils avaient été empruntés à la Grèce, ils furent toujours cultivés *(curata)* par des prêtresses grecques et tout y fut nommé de noms grecs » (Cicéron *Pour Balbus*, 55).

« Même il (Claude) s'efforça de transporter d'Attique à Rome les mystères éleusiniens. *Sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est* » (Suétone, *Claude*, 25).

Voir encore Festus, p. 154; Arnobe, V, 16; Tertullien, *De monog.*, 17; *De pall.*, 4; Servius, *Sur les Géorg.*, I, 344; *Ephem. epigr.*, IV, 866; *C. I. L.*, 6, 1779.

Quand les auteurs nous représentent Triptolème parcourant la Grèce [1], allant en Sicile, en Italie et même en Ligurie [2], en Scythie [3], ils veulent signifier les endroits où se répandit venant d'Éleusis, non seulement la culture du blé, mais la religion mystérieuse.

Ainsi les Mystères d'Éleusis, c'est-à-dire les Mystères célébrés par les Athéniens, l'ont-ils emporté sur tous les autres Mystères de la Grèce :

« Illustre Athènes, appui de l'Hellade », dit Pindare [4].

Les vallées de Déméter l'Éleusinienne sont « communes à tous », dit un chœur de Sophocle [5].

1. Pausanias, VII, 18, 2; VIII, 4, 1.
2. Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, I, 12.
3. Ovide, *Métamorph.*, V, 646-661.
4. Pindare, *fragm.* 72.
5. Sophocle, *Antigone*, 1120.

Athènes regorge de monde à l'époque des Mystères, dit Philostrate [1]; et ce monde vient des régions les plus éloignées, dit Cicéron [2].

Des rois grecs, comme Philippe [3] ou Démétrius Poliorcète [4], veulent recevoir l'initiation.

L'Indien Zamoras vient à Athènes et reçoit l'initiation à l'époque d'Auguste, Auguste étant présent et permettant que l'initiation ait lieu hors du temps prescrit [5].

Les Romains les plus illustres se sont fait initier aux Mystères d'Éleusis.

Des textes nombreux [6] nous montrent ces grands personnages assistant aux Mystères à Éleusis, ou recevant l'initiation — aucun de ces textes n'empêchant de croire, du reste, qu'ils aient été d'abord initiés à Rome ou ailleurs —.

Voici pour Sylla : « ...Il aborda au Pirée, et, initié, il acquit la bibliothèque d'Apellicon de Téos, dans laquelle étaient la plupart des livres d'Aristote et de Théophraste, qui alors n'étaient pas encore bien connus de la masse » (Plutarque, *Sylla*, 26).

Pour Cicéron, nous savons qu'il assista aux Grands Mystères en 79 avant Jésus-Christ, qu'il fut à Athènes d'avril 58 à août 57, puis en 51-50 [7].

Antoine, d'abord (42 av. J.-C.), « tournait son caractère enjoué à l'audition des beaux orateurs, à la contemplation des concours, et aux initiations... » (Plutarque, *Antoine*, 23).

Auguste fut non seulement initié mais dignitaire : « Initié à Athènes, comme plus tard il avait à connaître au tribunal du privilège des prêtres de la Cérès attique, et que l'on avait à traiter de choses plus secrètes, il renvoya son conseil et l'assemblée, et entendit tout seul les hommes qui étaient en désaccord » (Suétone, *Auguste*, 93). « (Après la bataille d'Actium) il administra les choses de Grèce et participa aux Mystères des deux déesses » (Dion Cassius, LI, 4, 1). Dion Cassius dit ailleurs : « Zamoras... fut initié aux Mystères des deux déesses, les Mystères ayant été célébrés à une

1. Philostr., *Vie d'Apollonius*, IV, 17.
2. Cicéron, *Nature des Dieux*, I, 119. Cf. encore Aristide, *Panath.*, p. 182, où il est dit que les Athéniens sont *exégètes* et *mystagogues* pour le monde entier.
3. Tite Live, XXI, 47.
4. Plutarque, *Démétrius*, 25.
5. Dion Cassius, LIV, 9.
6. Les documents ont été relevés par Giuliano Giannelli, *I Romani ad Eleusi* (*Atti della reale academia delle Scienzie di Torino*, t. 50, 1914-1915, p. 129-143 et p. 147-166).
7. G. Giannelli, p. 132.

époque qui n'était pas le moment régulier, grâce à Auguste qui lui-même était initié... »

Claude « essaya de transporter d'Attique à Rome les Mystères éleusiniens » (Suétone, *Claude*, 25). Néron « parce que les impies et les criminels sont écartés de l'initiation par la voix du héraut » n'osa pas se présenter à Éleusis (Suétone, *Néron*, 34).

Domitien assista aux Mystères (*Bulletin de Corr. hellénique*, XX, 1896, p. 715; XXII, 1898, p. 152; XXX, 1906, p. 314).

Sur Adrien, nous savons qu'il fut archonte à Athènes en 111-112 après Jésus-Christ, c'est-à-dire en même temps chef religieux (*Corp. Inscr. Graec.*, III, 1096; Aelius Spartanus, *Adrien*, XIX, 1; Dion Cassius, LXIX, 16, 1), qu'en 128-129 « il contemplait (ἐπώπτευε) les Mystères ».

Il en est de même pour Antonin le Pieux, Lucius Verus, Marc-Aurèle, Commode (*Ephemeris Archaiolog.*, 1883, p. 77, nº 6, Giannelli, *article cité*, p. 153-159), pour Septime Sévère qui « s'en alla à Athènes poussé par le goût des études et des choses saintes, et des travaux, et des antiquités » (*Septime Sévère*, 3), et naturellement pour Julien (Eunape, *Vie de Maxime*, p. 252), etc.

Les Mystères d'Éleusis conservent toute leur réputation aux premiers siècles de notre ère.

Du temps du rhéteur Aristide (127 à 189 après Jésus-Christ) un incendie détruisit le sanctuaire d'Éleusis et tout ce qu'il renfermait [1]; mais il fut sans doute reconstruit rapidement.

Le temple fut abattu par les Goths d'Alaric en 396. Même alors l'enseignement d'Éleusis subsista pendant un temps que nous ne saurions déterminer. Synésius, il est vrai(378-471 après J.-C.), étant venu à Athènes, se déclarait déçu, et affirmait que la véritable philosophie siégeait à Alexandrie [2]. Mais l'enseignement de la philosophie ancienne resta prospère à Athènes jusqu'au temps de Justinien. Et l'édit de Justinien qui ferma l'école d'Athènes ne détruisit pas la religion hellénique [3].

Les Mystères d'Éleusis eurent donc, chez les Hellènes, puis dans le monde romain hellénisé, une vogue et une influence considérables, jusqu'à une époque assez avancée.

1. Aristide, *Orat.*, XIX, p. 422, édition Dindorf, cité par Ch. Lenormant, *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres*, XXIV, p. 360.
2. Synésius, *Epistula*, CXXXV; *Patr. Gr.*, t. 66, p. 1524.
3. O. Kern, *Die griech. Myst. der klass. Zeit*, p. 2; John Cuthbert Lawson,

Tout le long des siècles, les grands auteurs grecs, puis les grands auteurs latins, ont décerné à la religion éleusinienne des éloges où éclatent la plus vive admiration et le plus grand respect [1].

« Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses! Celui qui n'a pas connu les saintes orgies et celui qui y a pris part n'auront pas, même après la mort un sort pareil dans les séjours ténébreux » (*Hymne homérique à Déméter*, vers 480-483).

« Heureux qui a vu cela avant d'aller sous les cavités de la terre! Il connaît la fin de la vie! Il en connaît aussi le commencement, donné par Zeus! » (Pindare, dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 3, *Patr. gr.*, t. 8, p. 1119).

« O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces Mystères, s'en iront chez Hadès; eux seuls y pourront vivre; pour les autres, tout sera souffrance » (Sophocle, *fragment* 348, édition Didot).

« Celui qui viendra chez Hadès sans avoir pris part à l'initiation et aux Mystères sera plongé dans le bourbier; au contraire, celui qui aura été purifié et initié vivra avec les dieux » (Platon, *Phédon*, 13. On peut voir encore, dans le même auteur, des éloges des Mystères, *Phédon*, 29, *Gorgias*, 47; *République*, II, 6).

Dans un discours que Diodore de Sicile attribue à un Syracusain, l'orateur exalte ainsi la ville des Mystères : « Vous tous qui avez obtenu dans cette ville l'art de raisonner et l'instruction, ayez pitié de ceux qui ont donné leur patrie comme école commune à tous les hommes! Vous tous qui avez participé aux Mystères les plus saints, sauvez ceux qui vous ont initiés! Si vous avez participé aux cérémonies amies des hommes, rendez grâce du bienfait reçu; si vous devez y participer, n'enlevez pas l'espoir à votre cœur! En quel lieu les étrangers pourront-ils aller recevoir une formation d'hommes libres, si la ville des Athéniens, disparaît? » (Diodore de Sicile, XIII, 27). Et ailleurs dans son discours, l'orateur loue les Athéniens de ce qu'ils ont fait participer les hommes à la nourriture convenant aux hommes civilisés, de ce qu'ils ont trouvé les lois, et sauvé les fugitifs (*id.*, *ibid.*, 26).

« Éleusis est le *téménos* commun de la terre; parmi les choses divines accordées aux hommes, c'est ce qu'il y a de plus terrible et de plus brillant. En quel autre lieu des récits plus admirables de mythes ont-ils été chantés? des drames plus importants ont-ils saisi l'esprit? où a-t-on vu les spectacles rivaliser plus heureusement avec les paroles entendues, ces spectacles admirables, con-

Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion..., Cambridge, 1910, p. 61, p. 321, p. 306-307, p. 300, etc.

1. Voir d'autres textes plus loin, ch. II, § I, et *passim*.

templés au milieu d'apparitions indicibles par des générations innombrables d'hommes bienheureux et de femmes? » (Aristide le Rhéteur, *Eleusinios*, t. I, p. 256, édition Dindorf).

« Le gain de la panégyrie, c'est qu'elle permet d'avoir des espérances plus agréables sur la fin de la vie, fait croire que l'on aura une condition meilleure, au lieu de croupir dans les ténèbres et le *borboros*, destinée qui attend les non-initiés » (Aristide le Rhéteur, *Eleusinios*).

« Les très saintes cérémonies d'Éleusis promettent aux mystes qu'ils jouiront des bienfaits de Coré, lorsqu'ils auront été délivrés de leurs corps » (Proclus, *Sur la Républ. de Platon*, édition Kroll, II, p. 185, 10).

Cicéron loue « ces Mystères augustes » (*De legibus*, II, 14), Éleusis « la sainte, l'auguste, où viennent s'initier les nations des rivages les plus éloignés » (*De natura deorum*, I, 119), les Athéniens « de chez lesquels, suivant l'opinion commune, sont sortis, pour être distribués sur toutes les terres, la civilisation, la science, la religion, la culture, le droit, la législation : *Athenienses unde humanitas, doctrina, religio, fruges, jura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur* » (*Pro Flacco*, 26).

Pline n'a pas moins d'éloges : « Tu partiras en Achaïe, écrit-il à Fabius Maximus (VIII, 24), vers cette Grèce véritable et pure dans laquelle, suivant la croyance générale, la civilisation, les lettres, la culture même furent trouvées! Révère les dieux fondateurs! Honore l'antiquité, les grandes actions, et aussi les fables! »

Comme l'empereur Valentinien avait supprimé les fêtes nocturnes, le proconsul Praetextatus le pria en faveur des cérémonies grecques : « Cette loi, disait-il, rendra la vie impossible à vivre pour les Grecs, si on doit les empêcher d'accomplir suivant les rites les très saints mystères qui maintiennent la vie des hommes » (Zozime, IV, 3).

Les Athéniens et les autres Hellènes prirent toujours le plus grand soin de protéger les Mystères contre les attaques, les railleries et les indiscrétions.

« Ce qui excite le plus vivement la colère de la cité, c'est, parmi les actes qui concernent les dieux, une faute commise à l'égard des Mystères, et, pour le reste, l'audace d'attaquer la démocratie » (Isocrate, *de bigis*, 6).

« Ceux, dit Démosthène (*contre Néère*, 79), qui n'ont pas été initiés, ne peuvent rien savoir des Mystères par ouï-dire. »

Eschyle fut accusé d'avoir dévoilé les Mystères dans une de ses tragédies. Il se défendit, suivant Aristote (*Eth. à Nicomaque*, III, 2, 17), en disant qu'il ne savait pas que les choses ne devaient pas

être dites, suivant Clément d'Alexandrie (*Stromates*, II, 14, dans *Patr. Gr.*, VIII, p. 997), en disant qu'il était initié (?) — c'est-à-dire peut-être qu'il avait appris exactement ce qu'il pouvait dire ou devait taire — (mais les détails restent fort obscurs).

Les Mystères d'Éleusis, leurs prêtres et leurs magistrats, eurent-ils quelque part à la mort de Socrate? On pourrait presque le croire d'après un texte de Lucien :

« Des Anytus et des Mélétus se levèrent contre lui, portant contre lui les accusations mêmes qu'avaient portées ceux-là, que jamais on ne l'avait vu sacrifiant aux dieux et que, seul entre tous, il ne fut jamais initié aux déesses d'Éleusis » (Lucien, *Démonax*, IX, 237).

Et il y a peut-être une réponse à cette accusation dans l'*Apologie de Socrate* par Platon [1].

Alcibiade se montra impie à l'égard des Mystères : avec quelques jeunes gens, il parodia les cérémonies sacrées, puis mutila les Hermès. Ceux de ses complices qui furent pris subirent la peine de mort; lui-même dut s'exiler (Xénophon, *Helléniques*, I, 4, 14; Thucydide, VI, 27-28 et VI, 60).

Diagoras de Mélos discréditait les Mystères par ses railleries. — Suivant le scholiaste d'Aristophane (*Oiseaux*, 1073), il divulguait les Mystères, les expliquait à tous, et faisait même les petits Mystères; suivant Athénagoras (*Ambassade pour les chrétiens*, 4, dans la *Patr. Gr.* de Migne, t. VI p. 897) il récitait en public le *logos* orphique, il dévoilait les Mystères d'Éleusis et les Mystères des Cabires, il coupait la statue en bois d'Héraclès pour faire cuire des raves. Les Athéniens lancèrent une proclamation contre lui et cette proclamation fut inscrite sur une stèle d'airain : si quelqu'un tuait Diagoras, il devait recevoir un talent d'argent; s'il l'amenait vivant, deux talents (Mélanthios, dans les *Fragmenta historicorum graecorum*, édition Didot, t. IV, p. 444).

Un certain Théodore eut à regretter les railleries qu'il fit sur les Mystères.

« Ce Théodore s'étant assis un jour près du hiérophante Eurycleidès : « Explique-moi, dit-il, Eurycleidès, quels sont ceux qui sont impies à l'égard des dieux »; et Eurycleidès ayant répondu : « ceux qui exposent les choses mêmes aux non-initiés », « tu es donc impie, toi aussi, puisque tu expliques aux non-initiés ». Et il courut le risque d'être amené à l'Aréopage, si Démétrius de Phalère ne l'avait sauvé. Mais Amphicrate, dans son livre sur les hommes illustres, dit qu'il fut condamné à boire la ciguë » (Diogène Laërce, II, 8, 101).

1. Platon, *Apologie de Socrate*, 41 *a*.

Deux jeunes Acarnaniens entrèrent un jour dans le sanctuaire des déesses, à Éleusis, sans être initiés : les questions qu'ils posèrent les trahirent; ils furent traduits aussitôt devant les autorités du temple et, bien qu'ayant agi sans intention mauvaise, ils furent mis à mort (Tite-Live, XXXI, 14, 6, 8).

Un rhéteur grec du VIe siècle après Jésus-Christ, Sopatros, traite le thème suivant [1] :

« Il y a une loi d'après laquelle celui qui a dévoilé les Mystères doit périr. Or, quelqu'un, ayant vu la *télété* [2] en songe, a demandé à un des initiés si ce qu'il a vu est exact. L'autre a fait signe que oui. Il est accusé d'impiété »; il s'agit de montrer comment on peut défendre l'accusé, dans cette situation désespérée.

Or le rhéteur prête à l'avocat les paroles suivantes, sur la nécessité du secret :

« Il n'y a rien qui proclame plus hautement les avantages du silence que les Mystères d'Éleusis; quand l'initié a entendu le *céryx* [3] recommander, avant le spectacle, de s'abstenir non seulement de tout discours, mais encore de toute exclamation, il se sent étroitement engagé à la vertu du silence; et je n'avais pas attendu cette voix du *céryx* qui précède la cérémonie pour comprendre de quelle importance il est de savoir se taire [4]... ».

Les divinités éleusiniennes, disait-on, intervenaient elles-mêmes pour punir les coupables.

Un épicurien étant entré dans le lieu où seul le hiérophante pouvait pénétrer fut pris d'une grave maladie et en mourut, racontent Élien (*fragment* 12) et Suidas (sous le mot *hiérophante*).

Un homme non initié étant monté sur une pierre pour voir les mystères, tomba et se tua, dit encore Élien (*fragments* 58, 8).

Et Horace (*Odes*, III, 2, 27) déclare qu'il ne voudrait pas se risquer aux dangers de la mer avec un compagnon qui aurait révélé les secrets de Déméter.

La loi du secret d'ailleurs s'applique en Grèce à d'autres mystères qu'à ceux d'Éleusis.

Ainsi les Arcadiens, au témoignage de Plutarque, lapident ceux qui entrent volontairement dans le *Lycée* et envoient à Éleuthères ceux qui y entrent par ignorance [5].

Et une tradition ancienne, conservée chez Eustathe, montre déjà Tantale puni pour avoir révélé les Mystères :

1. *Rhetores Graeci*, édition Walz, t. VIII, p. 110.
2. *Télété*, en grec, signifie « Perfection », c'est-à-dire « cérémonie par laquelle on devient parfait ».
3. Le *céryx* est le héraut, qui fait les proclamations à Eleusis.
4. D'après Ch.Lenormant, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIV, p. 365.
5. Plutarque, *Questions grecques*, 31.

« Il faut bien savoir que Tantale est dit souffrir tout cela parce que, ayant été avec les dieux, il révéla aux hommes de son temps les choses qui ne se répètent pas, et non seulement les Mystères en paroles, mais encore l'ambroisie et le nectar » (Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, XI, 582, p. 1700, 52 s.).

La loi du secret s'impose peut-être même à l'intérieur des Mystères. En tout cas, dans les cérémonies des Saturnales, suivant Macrobe, celui qui perçoit les principes cachés ne doit pas les formuler :

« L'origine des Saturnales, je puis l'exposer : non pas celle qui se rapporte à la nature cachée de la divinité, mais celle que l'on expose en la mêlant de fables, ou celle que les physiciens découvrent à la foule; car, les principes cachés, découlant de la fontaine de vérité, il n'est pas permis de les formuler même dans les cérémonies sacrées, mais, si quelqu'un les atteint, il doit les garder cachés à l'intérieur de son âme. » (Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 236).

La formule employée par Macrobe semble indiquer qu'il s'agit d'une loi générale.

La loi du secret concerne aussi les livres ou les écrits relatifs aux Mystères.

Il y eut en effet des livres sacrés en Égypte [1], et notamment des livres de sciences puisque les prêtres égyptiens étaient en même temps des savants [2]. Mais il y en eut aussi en Grèce :

Manéthon, II, 197 : « ... les mystes des *télétés* bienheureuses et indicibles, qui connaissent les *orgies* notées dans les livres cachés que tous les mortels n'ont pas le droit de connaître ».

Plutarque, *Sur la face qui paraît dans la lune*, XXVI, 16 : «...tous les hommes qu'il visita, s'appliquant aux écrits sacrés, et se faisant initier à tous les Mystères, ce n'est pas en un jour qu'on pourrait les raconter ».

Galien, *De simpl. medicam. temper. ac facult.*, VII, *Prooemium*, édition Kühn, t. XII, p. 2 : « ...Et cela n'est pas étonnant, puisque quelques-uns des non-initiés ont osé lire des livres des mystères. Mais ceux qui ont écrit ces livres ne les ont pas écrits pour les profanes, et moi je n'ai pas écrit ce qui précède pour ceux qui ne sont pas exercés dans les premiers éléments ».

Pausanias nous fait connaître l'existence d'écrits sacrés à Phé-

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 4, *Patr. gr.*, t. 9, p. 254.
2. *Fragm. hist. graec.*, édit. Didot, III, 497.

née en Arcadie (VIII, 15, 2), et de rouleaux en étain, contenant la *télété* des Grandes Déesses, cachés dans une urne de bronze et enfouis en terre là où doit s'élever une future Messéné (IV, 26, 8). Une inscription, pour la même Messéné, parle de coffre et de livres [1], et Pausanias parle aussi de livres écrits par les prêtres (IV, 27, 5).

Suivant Démosthène, Eschine, parvenu à l'âge d'homme, lisait pour sa mère, qui ne savait pas lire, les écrits des Mystères auxquels elle s'était fait admettre.

Hérodote a parlé à plusieurs reprises d'un *hiéros logos* expliquant le symbolisme des Mystères (II, 48, 62, 81).

§ IV. — Rapports des divers Mystères dans le monde antique.

Les Mystères différents ne s'excluent pas et ne se condamnent pas les uns les autres.

Beaucoup d'hommes éminents semblent avoir eu, comme idéal, de voyager le plus possible et de se faire initier au plus grand nombre possible de Mystères.

Ce sont des auteurs illustres.

Hérodote, assurément initié aux Mystères d'Éleusis, comme cela se voit par la façon dont il raconte le miracle auquel assistèrent les rois Dicaeos, fils de Théocyde, et Démarate, dans la plaine éleusinienne, la veille de la bataille de Salamine [2], était initié aux Mystères égyptiens, puisqu'il déclare [3]:

« Sur ces Mystères, qui me sont tous connus sans exception, que ma bouche garde un silence religieux. »

Pour Plutarque, tout fait supposer qu'il était initié aux Mystères de Déméter, Perséphone, Dionysos, mais aussi aux Mystères d'Isis et d'Osiris. La Cléa à laquelle il adresse son livre *Sur Isis et Osiris* dirigeait les Thyiades de Delphes et avait été consacrée par son père et sa mère aux Mystères d'Osiris, et par conséquent savait qu'Osiris est identique à Dionysos. Mais Plutarque parle comme un initié [4].

1. Wilamowitz-Mœllendorff, *Der Glaube der Hellenen,* II, p. 540-541.
2. VIII, 65.
3. II, 170.
4. *Sur Isis et Osiris,* 35.

Pausanias sans aucun doute est initié aux différents Mystères locaux : souvent, en effet, à propos de tel ou tel culte, il affirme qu'il connaît certains détails, mais qu'il ne veut pas les révéler, ou ne peut les dire, ou qu'il en a été empêché par un songe.

Apulée, qui, dans ses *Métamorphoses*, nous a raconté son initiation aux Mystères d'Isis, puis d'Osiris, déclare, dans son *Apologie*, qu'il a reçu la plupart des initiations existant en Grèce [1].

Il en va de même pour les grands hommes sur lesquels nous renseignent la tradition ou l'histoire, Pythagore, Platon et d'autres.

Callimaque a une épigramme en l'honneur d'une femme qui fut « prêtresse de Déméter, puis des Cabires, et ensuite de Dindymène [2] ».

Une inscription latine relative à Praetextatus, grand personnage romain du IVe siècle, le déclare pontife de Vesta, pontife du soleil, augure, « *tauroboliatus* » (c'est-à-dire qui a reçu la *taurobolie* dans le culte de Mithra), curial, néocore, hiérophante, *pater sacrorum* [3].

Une statue élevée à Fabia Aconia Paulina, femme d'un préfet d'Illyrie, porte qu'elle était : « consacrée, à Éleusis, au dieu Bacchus, à Cérès et Cora; consacrée, à Lerne, au dieu Liber et à Cérès et à Cora; consacrée, à Égine, aux Déesses; *tauroboliata*; *Isiaque* [4] ».

C'est qu'il y a parenté étroite entre les différents Mystères.

La croyance à cette parenté se trouve implicitement ou expressément formulée dans des textes, le plus souvent récents, mais qui se réfèrent à l'antiquité :

Suivant Pausanias (I, 14, 1), les Argiens prétendaient avoir reçu les dons des déesses les premiers, et avant les Athéniens, de même que, chez les Barbares, les Égyptiens disputent cet honneur aux Phrygiens. Pausanias admet donc, implicitement, une parenté entre les Mystères de Cybèle, d'Isis et de Déméter.

1. « *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi; nihil insolitum, nihil incognitum dico* » (*Apologie*, 140, édition Didot, p. 225).
2. *Epigr.*, 40.
3. *C. I. L.*, VI, 1778. Ce Prétextatus est celui que Macrobe a fait parler dans ses *Saturnales*.
4. *C. I. L.*, VI, 1780.

Clément d'Alexandrie se demande, dans un passage de la *Cohortatio ad gentes* (*Patrologie* de Migne, t. 8, p. 72-74), qui est l'inventeur des Mystères : Dardanos, qui montra les Mystères de la Mère, Éétion qui enseigna les Mystères de Thrace, Midas, les Mystères phrygiens, Cinyras les *orgies* d'Aphrodite, Mélampe, fils d'Amythaon, qui apporta d'Égypte en Hellade les fêtes de Déo... Quand il lance sa fameuse invective contre les Mystères d'Éleusis, il rapproche des Mystères éleusiniens les Mystères d'Attis et de Cybèle, les *orgies* des Corybantes, des Cabires, les Mystères des Tyrrhéniens, d'Attis (p. 76, p. 81).

Un hymne orphique s'adresse en ces termes à *Misé : « Misé*, déesse indicible, mâle et femelle, Iacchos libérateur, à deux natures, soit que tu te plaises en ton *naos* embaumé d'Éleusis, soit que, en Phrygie, avec ta mère, tu diriges les mystes, ou que tu te plaises à Cypre avec Cythérée à la belle couronne, ou encore que tu t'enorgueillisses des saintes plaines riches en froment, avec ta mère, la déesse au manteau noir, Isis la vénérable, près du cours de l'Égyptos... » (*Hymn. Orph.* 42 ou 41, édition Hermann) : ainsi le poète associe de façon intime les Mystères d'Éleusis, de Phrygie, de Cypre, d'Égypte.

« La science antique de la nature, chez les Grecs comme chez les Barbares, dit Eusèbe, consiste en opinions sur les choses naturelles, cachées sous le voile des mythes... On s'en assure par les vers orphiques, par les traditions de l'Égypte et de la Phrygie; mais ce sont surtout les rites *orgiaques* des Mystères et les actes symboliques des cérémonies sacrées qui mettent en lumière les idées des Anciens » (*Prép. évang.*, III, *Prooem.*, 1).

Julien déclare : « la Mère des Dieux est identique à la déesse que les Athéniens honoraient sous les noms de Déo, Rhéa, Déméter » (*Discours*, V, 159 *B*).

Et Théodoret : « Les Mystères de Rhéa, Cybèle, ou Brimo, — ou bien comme vous voudrez la nommer — ont été apportés de Phrygie en Grèce » (*Patr. Gr.*, t. 83, p. 796).

En disant que le philosophe Diagoras dévoilait le *logos* orphique, les Mystères d'Éleusis, et les Mystères des Cabires, l'auteur chrétien Athénagoras nous montre bien qu'il y a rapport étroit entre les Mystères des Cabires, les poèmes d'Orphée, et les Mystères d'Éleusis (Athénagoras, *Ambassade pour les Chrétiens*, 4 dans la *Patrol. Grecque*, t. 6, p. 897).

Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, la déesse Isis, apparaissant au héros du livre, lui déclare être la même que la Mère des Phrygiens, Minerve Cécropienne des Athéniens autochtones, Vénus Paphia de Cypre, Diana Dictynna de Crète, Proserpine Stygia des Siciliens, Cérès d'Éleusis, Junon, Bellone, Hécate... (Apulée, *Métam.*, XI, 5).

Jamais un Hellène n'oppose sa religion à celle d'autres cités ou d'autres peuples, Égyptiens, Perses, Indiens... comme une religion vraie à une religion fausse. Chacun croit la religion des autres fondamentalement pareille à la sienne.

Chez Eschyle [1], l'Égypte est appelée « sol de Zeus », ou « terre sacrée de Zeus ».

Platon semble admettre sans difficulté l'identification de la déesse égyptienne Neith avec Athéna [2].

Xénophon, dans la *Cyropédie*, représente Cyrus ou les autres Perses honorant Zeus le Roi (II, 4, 19; III, 3, 21; VII, 5, 57), Zeus Patrôos (I, 6, 1; III, 3, 22; VIII, 7, 3), Héra (VIII, 4, 12), Hestia (VII, 5, 57), Hestia Patrôa (I, 6, 1), les dieux et les héros (II, 1, 1; III, 3, 22; VIII, 3, 24), mais aussi Mithra (VII, 5, 53).

Plutarque [3] peut se demander si la théorie relative aux démons a été inventée par les mages disciples de Zoroastre, les Thraces disciples d'Orphée, les Égyptiens, ou les Phrygiens; et il compare les *télétés* (ou initiations) de ces peuples divers.

Proclus se servait des purifications orphiques et des purifications chaldéennes [4].

A un moment donné, à Athènes, le hiérophante fut remplacé par le grand prêtre de Mithra [5].

Et les peuples étrangers honorent les dieux et héros grecs comme ceux dont le culte est établi dans leur pays.

L'oracle de Delphes est non seulement l'oracle de tous les Hellènes, mais il est consulté par les Étrusques, les Romains, les Phrygiens au temps de Midas, les Lydiens sous la dynastie des Mermnades [6] etc.

Et voilà pourquoi il n'exista jamais de lutte violente entre les différents Mystères non plus qu'entre les différents cultes publics.

Le traité de Jamblique *sur les Mystères* semble marquer une préférence pour les mystères « barbares » c'est-à-dire chaldéens ou égyptiens — pour des raisons de langue [7] —, mais on aurait sans doute de la peine à retrouver ailleurs,

1. Eschyle, *Suppliantes*, 5-6, 558.
2. Platon, *Timée*, 21 *b*.
3. Plutarque, *Sur la cessation des oracles*, 10.
4. Marinus, *Vie de Proclus*, c. XVIII, p. 18.
5. Eunape, *Vie des Soph.*, édit. Boissonade, 475, 57, cité dans Cumont, *Textes et documents relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, p. 12.
6. Schœmann-Galuski, *Antiquités grecques*, II, 48-49.
7. VII, 4 et suiv.

chez un auteur écrivant en grec, la même opinion, si atténuée qu'elle soit. Les auteurs grecs exaltent les Mystères institués en Grèce.

Pausanias a cette affirmation : « Autant les dieux l'emportent sur les héros, autant les Éleusinies l'emportent sur les autres institutions qui se rapportent à la vénération des divinités [1]. »

Galien atteste la supériorité sur tous les autres Mystères des Mystères d'Éleusis ou de Samothrace [2].

Et Origène a voulu marquer que les Hellènes n'ont jamais préféré les Mystères étrangers :

« Chez les Hellènes, les Mystères de Mithra ne paraissent pas éminents en comparaison des Mystères éleusiniens ou de ceux qu'on transmet à ceux qui se font initier à Égine [3]. »

§ V. — Origines des Mystères.

La tradition grecque relative à l'origine des Mystères ne manque pas de clarté; et si l'on veut bien considérer que les documents peuvent traiter d'époques fort diverses, on s'aperçoit que, le plus souvent, ces documents se complètent sans se contredire.

Quand il s'agit des Mystères d'Éleusis, établis chez les Grecs et employant la langue grecque, les auteurs disent qu'ils ont été institués par Orphée ou les Orphiques — lesquels en instituèrent d'autres chez les Grecs —, et que cet homme ou ces hommes composèrent les poèmes destinés à accompagner les cérémonies; ils précisent qu'Orphée, instruit en Thrace ou à Samothrace, s'en alla, avant d'instituer les Mystères grecs, étudier les Mystères égyptiens considérés comme leur source première.

Mais, antérieurement aux Mystères grecs ou attiques, et avant l'arrivée en Grèce des peuples indo-européens qui devaient constituer les Hellènes ou Grecs, il y avait déjà des Mystères. Sur ces Mystères préhelléniques, connus maintenant par l'archéologie, les auteurs grecs ont conservé quelques traditions : il est question de Pélasges et aussi d'autres

1. X, 31, 11.
2. *De usu partium*, VII, chap. 14, t. V, p. 469, édition Kühn; voir encore, dans la même édition, t. XVII, 1, p. 702.
3. *Contre Celse*, VI, 290.

hommes, issus d'Asie Mineure, enseignant les Mystères immédiatement avant l'époque d'Orphée; il est question de Mystères transportés, à une date antérieure, d'Arcadie à Samothrace et en Asie Mineure; il est question de Mystères crétois, très anciens, fondamentalement analogues à ceux d'Éleusis.

Parfois on parle de Phéniciens.

Ainsi, il semble que les Mystères d'Éleusis — et les autres — héritèrent de tout un long passé religieux.

En tout cas les Mystères de la religion athénienne étaient déjà établis sous leur forme définitive quand les Ioniens quittèrent la Grèce continentale pour aller s'établir en Asie Mineure.

Nous allons passer en revue les documents qui nous renseignent sur les points suivants :

1° Action d'Orphée et des Orphiques;
2° Influence de l'Égypte;
3° Existence de mystères préhelléniques.

1. *Orphée et les Orphiques.*

L'œuvre d'Orphée et des Orphiques a souvent été célébrée chez les Grecs.

Le premier témoignage direct que nous ayons sur Orphée est celui d'Hérodote, et nous ne pouvons en avoir de plus ancien, puisque aucun ouvrage grec en prose antérieur à Hérodote n'a subsisté.

Hérodote, mentionnant les usages égyptiens d'après lesquels on ne doit pas entrer dans un temple avec des vêtements de laine, affirme :

> « En cela les Égyptiens sont d'accord avec les coutumes dites Orphiques et Bachiques, mais qui sont aussi égyptiennes et pythagoriciennes [1]. »

Par là Hérodote veut sans doute dire ceci : la proscription des vêtements de laine dans certaines conditions se retrouve

1. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι (Hérodote, II, 81).

dans les cérémonies instituées par Orphée ou les Orphiques, et dans les cérémonies célébrées en l'honneur de Bacchos; mais elle vient d'Égypte et a été d'autre part adoptée régulièrement par les Pythagoriciens.

D'autres auteurs [1], en grand nombre, ont insisté sur les rapports d'Orphée avec les Mystères.

« Orphée a montré les flambeaux des mystères indicibles » (Euripide, *Rhésus*, 943-944);

« Perséphone qui honore ceux qui aiment paraître fils d'Orphée » (Euripide, *Rhésus*, 966);

« Orphée nous montra les *télétés* [2] et nous apprit à nous abstenir de meurtres » (Aristophane, *Grenouilles*, 1032);

« Orphée qui trouva les *télétés* mystérieuses de Bacchos, et fabriqua le vers qui est joint au pied héroïque, qui, par sa lyre, charma la pensée lourde de l'Illustre, de l'Inflexible, et son ardeur inexorable » (Damagetus dans l'*Anthologie Palatine*, VII, 9);

« Orphée a trouvé les Mystères de Dionysos » (Apollodore, 1, 3, 2, 3);

« Aussi les *télétés* apportées par Dionysos ont-elles été appelées *télétés* Orphiques » (Diodore, II, 65, 6);

« Orphée en vint à un haut degré de puissance, car il avait la réputation d'avoir trouvé les *télétés* des dieux, les purifications des actes criminels, les guérisons des maladies et la conjuration des ressentiments divins » (Pausanias, IX, 30);

« Orphée vous enseigna à pratiquer et à chanter la poésie; le même vous apprit à recevoir l'initiation » (Tatien, *Discours contre les Grecs*, 1);

« Homme qui acquit la plus haute autorité et qui avait appris beaucoup de Mystères » (Suidas, au mot *Orphée*).

Platon et l'historien Philochoros ont des affirmations sur le même point [3].

Souvent les auteurs précisent que ce sont les Mystères de Dionysos qu'Orphée a montrés aux Hellènes [4]; ou bien que ce sont les Mystères de Dionysos qu'il a apportés en Grèce [5].

Parfois ils disent qu'Orphée a enseigné les Mystères

1. Voir un recueil de textes traduits en espagnol dans Fausto Perez, *Las Leyes naturales y los Dioses*, Montevideo, 1934, p. 57.
2. *Télété* : accomplissement, perfectionnement.
3. Platon, *Protagoras*, 316 *d;* Philochoros dans les *Fragm. Hist. Graec.*, I, 416, fr. 200.
4. Damagetus, dans l'*Anthol. Palat.*, VII, 9, 126; Apollodore, *Biblioth.*, I, 15; Proclus, *Comm. sur la Rép.*, I, 174, Kroll, n. 119; Hygin, *Astronomica*, II, 6, n. 137, etc. (O. Kern, *Orphic. fragm.*, p. 27).
5. O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, p. 27 et suiv.

d'Éleusis. Tel Aristophane dans le texte des *Grenouilles*, cité ci-dessus. Tel le chrétien Théodoret :

« Les *télétés* des Dionysies et des Panéthénées, et aussi celles des Thesmophories et des Éleusinies, Orphée l'Odrysien les apporta à Athènes; après un voyage en Égypte, il changea les Mystères d'Isis et d'Osiris en ceux de Déo et de Dionysos : voilà ce qu'enseignent Plutarque et Diodore de Sicile; l'orateur Démosthène en fait mention et dit qu'Orphée leur montra les plus saintes *télétés* » (Théodoret, *Guérison des maladies grecques*, I, 21).

Dans les cérémonies mêmes d'Éleusis on célèbre Orphée comme l'inventeur des Mystères. Du moins Proclus nous l'affirme-t-il :

« Les paroles prononcées par Socrate dans l'*Apologie* (41 A) prouvent qu'il considère comme ayant une haute valeur la fréquentation, chez Hadès, des Orphées, des Musées, des Ajax; car il entendait célébrer pai les Mystères d'Éleusis celui qui a trouvé les plus saintes *télétés* » (Proclus, *Sur la République*, II, 321, 16 Kr. Voir O. Kern, *Orphic, fragm.*, p. 30).

D'ailleurs, Orphée, dit-on, avait transmis les Mystères à d'autres cités que celle d'Athènes :

« A Lacédémone il y a un *naos* de Coré la Salvatrice; les uns disent qu'il fut fait par le Thrace Orphée, les autres par Abaris » (Pausanias, III, 13).

« Les Lacédémoniens disent qu'ils vénèrent Déméter chthonienne parce qu'Orphée la leur transmit; dans mon opinion, c'est à cause du sanctuaire d'Hermione que leur vint l'usage de vénérer Déméter comme chthonienne » (Pausanias, III, 14).

« Entre les dieux, c'est Hécate que les Éginètes honorent le plus, et chaque année ils mènent la *télété* [1] d'Hécate, disant que c'est Orphée qui établit chez eux cette *télété* » (Pausanias, II, 30).

Orphée fut considéré comme un grand poète et un grand musicien — inspiré par Apollon et les Muses, capable, aux accords de sa lyre, de conduire les hommes, charmer les arbres et les rochers, arrêter le cours des fleuves, calmer les emportements des bêtes sauvages —, un habile devin, un grand civilisateur, enseignant l'agriculture, l'art d'utiliser les plantes et de guérir les maladies; un grand philosophe, enseignant l'art de l'écriture, la sagesse, la religion [1].

1. Voir l'article *Orphée*, signé P. Monceaux, dans le *Dictionnaire des Antiquités;* O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Première Partie; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 25-62.

La tradition rattache au nom d'Orphée les noms de Musée et d'Eumolpe.

Musée passait pour fils d'Orphée; c'est lui qui, suivant Diodore de Sicile [1], était à la tête de la *télété* quand Héraclès se fit initier. Le présenter comme « descendant de la lune », ainsi qu'il est fait dans Athénée et dans un poème orphique [2], c'est noter le haut degré auquel il était parvenu dans la hiérarchie religieuse.

Eumolpe semble avoir joué à Athènes, suivant la tradition, un rôle très important.

D'après le marbre de Paros, Eumolpe, fils de Musée, initié par Orphée, avait fait connaître les Mystères [3].

Plutarque [4] dit de lui : « Eumolpe qui, exilé de Thrace, initia et initie les Hellènes », et le scholiaste d'Eschine [5] : « Eumolpe, fils ou disciple de Musée, celui qui trouva les Mystères ».

Suivant Diogène Laërce [6], c'est de cet Eumolpe que descendaient, chez les Athéniens, les Eumolpides, la famille dans laquelle étaient pris les hiérophantes et les dadouques éleusiniens.

Il semble qu'il y ait eu ensuite un autre Musée, fils d'Eumolpe [7], puis un Eumolpe, fils de Musée [8]...

Les historiens grecs ont peut-être discuté longuement pour savoir quelle était la personnalité de l'Eumolpe qui fonda Éleusis et de l'Eumolpe qui établit les Mystères; mais aucun ne semble avoir nié l'existence d'un Thrace nommé Eumolpe, venu à Athènes [9].

Non seulement la tradition grecque attribue à Orphée l'institution des Mystères, mais elle lui attribue aussi la composition d'hymnes et de poèmes relatifs aux Mystères.

Le plus ancien témoignage sur ce point est celui d'Euripide. D'après la tragédie d'*Hippolyte*, le jeune héros est venu à Éleusis « pour la vision et l'accomplissement des mystères vénérables (vers 25) et, d'autre part, son père Thésée lui reproche d'avoir Orphée comme chef, de faire le *bacchant* et d' « honorer les fumées de nombreux écrits » (v. 953-954). Il

1. IV, 25.
2. Athénée, *Deipnos.*, 13, 8; *Orphica*, édition Hermann, p. 447 et p. 450.
3. Méridier, *Euripide et l'Orphisme, Bulletin de l'Assoc. Guillaume Budé*, t. 18, p. 21.
4. *De exilio*, 17.
5. Scholiaste d'Eschine, III, 18 dans les *Oratores attici* de Didot, t. II, p. 542.
6. 7. Diogène Laërce, *Prooemium*. Philochoros, suivant le schol. d'Aristophane, *Grenouilles*, 1053, dit que Musée est fils de Séléné et d'Eumolpe.
8. Suidas, au mot *Eumolpe.*
9. Scholies de Sophocle, *Oed. à Col.*, 1053.

est impossible de ne pas apercevoir une relation étroite entre deux choses : Hippolyte est initié aux Mystères d'Éleusis et il lit des livres orphiques [1].

Diodore de Sicile (III, 61) dit, en parlant des Mystères d'Agra :

« Tout cela est conforme à ce que disent les poèmes orphiques et aux cérémonies des Mystères. »

Pausanias a la même identification : « Ceux qui ont vu les initiations d'Éleusis ou qui ont lu les livres d'Orphée savent ce que je veux dire [2] ».

Clément d'Alexandrie, dans un passage souvent étudié, où il attaque vivement les Mystères, et en particulier le rôle de Baubo, raconte ce qui se passe dans les Mystères, puis cite des vers d'Orphée [3].

Le chrétien Athénagoras donne Orphée comme le créateur de mythes qui étaient représentés ou racontés dans les Mystères :

« Il fallait détester ou bien Zeus, qui eut des enfants de sa mère Rhéa et de sa fille Coré, et qui eut sa propre sœur comme épouse, ou bien celui qui a imaginé cela (*littéralement* le poète de ces choses), Orphée, parce qu'il fit Zeus plus impie que Thyeste [4]. »

Le même auteur montre implicitement les rapports qui unissent écrits orphiques, Mystères d'Éleusis et Mystères des Cabires, quand il parle de Diagoras « qui non seulement divulguait le *logos* orphique et dévoilait les Mystères d'Éleusis et les Mystères des Cabires [5]... »

Les Orphiques ont composé des œuvres, non seulement sur les Mystères proprement dits, mais sur les questions qui se rattachent aux Mystères :

« Philochoros dit que Musée est fils de Séléné et d'Eumolpe : celui-ci a réuni les *Délivrances* et les *Télétés* et les *Purifications*. Sophocle l'appelle un *chresmologos* » (Schol. Aristoph. *Grenouilles*, 1053).

1. Ce sont les expressions de L. Méridier : *Euripide et l'orphisme*, dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 18, p. 14 et suiv.
2. Paus., I, 37, 4.
3. *Exhortation*, 2, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 84.
4. *Ambassade pour les chrétiens*, 32.
5. *Ibid.*, 4.

« Même les initiations et les rites d'Orphée n'étaient pas sans rapport avec l'agriculture. C'est l'explication du mythe qui le décrit charmant et adoucissant les cœurs de tous. Les fruits cultivés que nous donne l'agriculture ont une action civilisatrice sur la nature humaine en général et sur les habitudes des animaux; les passions animales qui sont dans nos cœurs sont enlevées ou rendues inoffensives » (Thémistius, *Discours*, 30, 349 *b*. —O. Kern, *Orphic. fragm.*, 112).

D'après Proclus, Orphée, avant Homère et Hésiode, a expliqué les vérités éternelles :

« ...La *mythopoïe* (la fabrication de mythes) selon laquelle Homère et Hésiode ont transmis les théories relatives aux dieux, et avant eux Orphée et tout autre qui, avec une bouche inspirée par les dieux, a expliqué ce qui est toujours pareil et de même nature » (Proclus, *Sur la République*, 368 *b*).

Comme les Orphiques avaient introduit les Mystères dans plusieurs cités, il exista, dit la tradition, des poèmes orphiques pour plusieurs Mystères :

Suivant Pausanias, I, 22, 7, Musée avait fait un hymne à Déméter pour les Lycomides.

Suivant le même auteur (IX, 27) : « Après Olen, Pamphos et Orphée ont fait des vers; et tous deux ont des poèmes consacrés à l'Amour, afin que les Lycomides les chantent dans le drame mystique : je les ai lus... en parlant avec un homme qui faisait office de dadouque, et n'en parlerai pas davantage. »

La tradition grecque rapporte encore que différents personnages de la famille orphique composèrent des ouvrages multiples.

Ainsi le marbre de Paros attribue à Orphée *l'Enlèvement de Coré et les Erreurs de Déméter*. D'après Suidas (au mot *Eumolpos*), les Orphiques avaient écrit, sous le nom d'*Eumolpos*, un ouvrage de trois mille vers sur les *Mystères de Déméter*, sur les *Aventures de la déesse chez Céléos* et sur l'*Initiation des filles de Céléos*. Diogène Laërce attribue à Musée, fils de cet Eumolpe, la *Théogonie* et la *Sphère* (*Prooemium*, 3). Il dit même que c'est lui qui les fit pour la première fois, d'où il résulte bien clairement que ces poèmes furent refaits.

Clément d'Alexandrie fait savoir que des auteurs divers ajoutèrent des écrits aux écrits orphiques :

« Ion de Chio, en ses *Trigrammes*, raconte que Pythagore lui-même apporta quelques écrits à Orphée » (Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 21, *Patr. Gr.* de Migne t. III, p. 864); et le même auteur donne toute une série de personnages qui composèrent des poèmes orphiques.

Suidas semble conserver la trace de faits analogues :

« Arignoté, disciple de Pythagore le Grand et de Théano Samienne, philosophe pythagoricienne, mit en ordre ceci, les *Bacchica*; l'ouvrage est sur les Mystères de Déméter et s'intitule aussi *Hiéros Logos (Discours Sacré)*; elle écrivit aussi les *télétés* de Dionysos et d'autres choses philosophiques » (Suidas sous le mot *Arignoté ;* il est vrai que le lexicographe ici ne donne pas le qualificatif d'*Orphiques* aux traités mentionnés).

Ainsi s'est constituée et développée toute une littérature orphique dont l'histoire précise est impossible à écrire, parce que c'était une littérature sacrée et parce que la personnalité des auteurs n'importait pas. Il subsiste des hymnes orphiques [1] — de rédaction tardive apparemment, mais qui sont peut-être des remaniements d'hymnes plus anciens —; il subsiste aussi de nombreux fragments [2].

Cette poésie orphique emploie le vers hexamètre dactylique et utilise une langue artificielle et composite dont le fond est le dialecte ionien, mais qui comprend des éléments éoliens [3]. Il n'y a pas de raison de croire que la poésie orphique la plus ancienne ait été de caractère différent.

Cette langue poétique religieuse, attachée au mètre dactylique, fut adoptée par la poésie épique et notamment la poésie homérique, la poésie théologique et morale d'Hésiode, les hymnes homériques, les oracles.

En effet plusieurs anciens ont attribué l'invention de la poésie et du vers dactylique à Orphée [4].

Clément d'Alexandrie affirme qu'Homère a imité Orphée [5]. Et Diodore de Sicile raconte que le poète pélasgique Linos eut comme imitateurs Orphée et Pronapide, celui-ci

1. Ces hymnes ont été édités par Hermann, puis par Abel.
2. O. Kern, *Orphicorum fragmenta.*
3. L'ionien, dialecte parlé par les Grecs Ioniens, l'éolien, dialecte parlé par les Grecs Eoliens, en particulier ceux de Lesbos et de Mitylène.
4. Voir O. Kern, *Orphic. fragm.*, 106.
5. Clément d'Alexandrie, *Stromates,* VI, 2, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 9, p. 211. L'auteur dit la même chose d'Héraclite : *ibid.*, p. 229, p. 243.

maître d'Homère, d'autre part Thymoitès, poète phrygien[1].

L'origine religieuse de la poésie dactylique grecque et sans doute de toute poésie grecque explique bien, par ailleurs, que cette poésie ait employé une langue distincte des dialectes grecs particuliers et considérée comme supérieure à ces dialectes; elle explique aussi que la poésie, chez les Grecs, reste éminemment religieuse et que le poète soit considéré comme ayant un grade élevé dans la hiérarchie religieuse.

Cependant, comme la même langue épique nous apparaît parfois sous des dehors doriens — en particulier avec l'*a* long dorien quand l'autre a un *e* ouvert long ionien — chez le poète Isyllos d'Épidaure, dans plusieurs pièces de Théocrite et de Callimaque, dans plusieurs épigrammes, nous pouvons conjecturer que la langue poétique religieuse s'est pour ainsi dire dédoublée suivant les régions où elle était employée.

2. *Relations avec l'Égypte.*

Les auteurs anciens ont insisté sur les rapports qui relient Orphée et les Orphiques à l'Égypte :

« Orphée aurait apporté d'Égypte la plupart des *télétés* mystiques, et les cérémonies célébrées en *orgiase* concernant son propre voyage, et le récit mythique de ce qui a lieu chez Hadès; car la *télété* d'Osiris est pareille à celle de Dionysos et celle d'Isis tout à fait semblable à celle de Déméter, les noms seuls ayant été changés » (Diodore de Sicile, I, 96).

« Orphée a pris sa théologie aux Égyptiens » (Eusèbe, *Prépar. évang.*, III, 12).

Suivant Théodoret (*Guérison des maladies grecques*, I, dans la *Patrologie Gr.* de Migne, t. 83, p. 796), Plutarque, Diodore de Sicile et Démosthène ont affirmé qu'Orphée apporta à Athènes les *télétés* des Dionysies, des Panathénées, des Thesmophories, des Éleusinies, et, qu'étant allé en Égypte, il transforma les *orgies* d'Isis et d'Osiris en celles de Déo et de Dionysos, et montra aux Hellènes les cérémonies les plus saintes.

Ce dernier texte permet-il de croire qu'Orphée est allé en Égypte seulement après avoir établi les Mystères à

1. Diodore de Sicile, III, 67, 2.

Athènes, c'est-à-dire qu'il établit les Mystères éleusiniens avant d'être allé en Égypte? Il semble que non.

Un texte de Diodore de Sicile apporte une confirmation. Suivant cet historien [1], Orphée apprit d'abord merveilleusement la poésie et la musique, puis ce qui concerne la théologie, et alors « alla en Égypte, où il apprit encore beaucoup de choses et devint le plus grand des Hellènes dans les *télétés* et les théologies ».

En tout cas les auteurs grecs identifient avec des dieux égyptiens les dieux honorés à Éleusis :

« Osiris qu'on assimile à Dionysos » (Hérodote, II, 42).

« Isis c'est, dans la langue grecque, Déméter » (Hérodote, II, 59).

« Les Égyptiens disent que Déméter et Dionysos dirigent ceux qui sont en bas » (Hérodote, II, 123).

« Ils disent qu'Osiris s'interprète par Dionysos et Isis, à très peu près, par Déméter » (Diodore de Sicile, I, 13).

« Léon, qui a étudié la question des dieux égyptiens. dit qu'Isis est appelée Déméter par les Hellènes » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21).

« Liber est le même qu'Osiris chez les Égyptiens » (Tertullien, *Sur la Couronne* 12).

« Liber que les Égyptiens appellent Osiris » (Servius, *Commentaire sur l'Enéide*, XI, 287; et de même Tertullien, *De la Couronne*, 12 — en mettant le mot latin Liber au lieu du mot grec Dionysos).

Ils établissent de même un rapport entre les cérémonies égyptiennes et les cérémonies éleusiniennes :

« Les Eumolpides sont les prêtres égyptiens transportés en Hellade; les Céryces sont les pastophores » (Diodore de Sicile, I, 29).

« Il y a en Égypte des cérémonies d'Isis, comment elle a perdu et retrouvé son fils tout jeune... Les cérémonies de la Cérès éleusinienne ne sont pas différentes » (Lactance, *Instit. div.*, I, 21).

« Les Égyptiens (après les Phrygiens peuple le plus ancien du monde), qui ont, suivant l'opinion universelle, livré à tous les autres hommes les *télétés* et les *orgies* de tous les autres dieux, et, les premiers, ont annoncé les formes et les actions, les *hiéra* et les *sébasmia* qui ne peuvent se dévoiler aux non-initiés, possèdent les mystères d'Isis. Et ces mystères ne sont pas autre chose que l'*aidoion* d'Osiris enlevé et recherché par la déesse aux sept manteaux et aux vêtements noirs. Osiris, c'est l'eau. Et c'est la nature, que

1. Diodore de Sicile, IV, 25.

la déesse aux sept robes... » (*Philosophoumena*, V, 7, dans la *Patrol. Gr.* de Migne, t. 16, p. 3134).

Dans un passage de ses *Stromates* (VI, 4, *Patrologie Grecque* de Migne, t. 9, p. 252 et suiv.), Clément d'Alexandrie montre les rapports qui existent chez les Égyptiens entre les Mystères et la science. Or il affirme que les Grecs ont emprunté aux Égyptiens l'*odos* (celui qui chante), l'*horoscopos* (celui qui examine les saisons), le *hiérogrammateus* (celui qui tient les écrits sacrés), le *stoliste*, le *prophète*, les livres *pastophores...*

Et Plutarque, tout en évitant de divulguer des détails sur les cérémonies sacrées, rapproche très nettement les cérémonies qui concernent Osiris et celles qui, chez les Grecs concernent Dionysos [1].

D'après Hérodote [2], la représentation d'Athéna avec son vêtement et son égide est d'origine libyenne.

Les Grecs ont emprunté aux Égyptiens beaucoup d'autres choses encore : la science, suivant Clément d'Alexandrie [3], la croyance à l'immortalité de l'âme suivant Hérodote [4], l'institution du mariage apportée par le roi Cécrops, suivant un grand nombre d'auteurs [5].

Pythagore a imité les Égyptiens :

« Pythagore a imité le caractère symbolique et mystérieux (de ce que disent les prêtres égyptiens) en cachant ses théories sous des énigmes. La majeure partie de ses préceptes ne diffère pas de ce que l'on appelle les écrits hiéroglyphiques » (Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 10).

Aussi, dans les temps modernes, beaucoup d'historiens [6] ont-ils admis l'origine égyptienne des Mystères éleusiniens.

1. Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 35.
2. Hérodote, IV, 189.
3. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 9, p. 253.
4. Hérodote, II, 123.
5. Philochoros, *Fragm. histor. graec.*, édit. Didot, p. 386, fragm. 10; Plutarque, *Sur la vengeance tardive de la divinité*, 6; Diodore de Sicile, I, 28; Apollodore, II, 14; Athénée, 555 *d;* Suidas, au mot *Prométhée*, etc., etc.
6. Telle fut l'opinion de Meursius, puis de Huet, Kaempfer, La Croze, Brucker, Barthélemy, Dupuis, sans compter Voltaire, qui dans son *Essai sur les Mœurs* (chap. 23) dit : « Les Grecs... n'eurent leurs fameux Mystères d'Eleusis que d'après ceux d'Isis »..., plus tard Foucart, Rohde...; E. Maas, etc., etc.

3. *Mystères plus anciens.*

Cependant l'existence de Mystères en Grèce et à Samothrace avant l'époque orphique est certaine.

On parle de Pélasges.

Suivant Hérodote, les Pélasges enseignèrent aux Athéniens, comme aux gens de Samothrace, une certaine façon de représenter le dieu Hermès, et leur donnèrent l'initiation :

« Faisant une représentation d'Hermès avec l'*aidoion* dressé, les Hellènes ne l'ont pas appris des Égyptiens, mais les Athéniens, les premiers des Hellènes, l'ont reçu des Pélasges, et les autres Hellènes l'ont reçu des Athéniens. Car, lorsque les Athéniens donnaient l'initiation aux autres Hellènes, les Pélasges habitaient avec eux... Et quiconque est initié aux Mystères des Cabires, que les habitants de Samothrace célèbrent les ayant reçus des Pélasges, cet homme sait ce que je dis. Car les Pélasges qui vinrent habiter avec les Athéniens habitaient auparavant Sāmothrace, et c'est d'eux que les habitants de Samothrace reçoivent les *orgies* [1]... » (Hérodote, II, 51.)

Hérodote dit ailleurs que la *télété* appelée par les Grecs *Thesmophories* a été enseignée d'abord à des femmes Pélasges :

« Les filles de Danaos étaient celles qui emportaient cette *télété* hors d'Égypte et l'enseignèrent aux femmes Pélasgiotides. Quand le Péloponnèse eut été dévasté par les Doriens, cette *télété* se perdit. Ceux des Péloponnésiens qui restèrent, et les Arcadiens non réduits, seuls, la conservèrent » (Hérodote, II, 17).

Le mythe qui représente Déméter errant à la recherche de sa fille et reçue à Argos par le roi Pélasgos a sans doute la même signification [2].

Et Diodore de Sicile rapporte même qu'il y eut une poésie religieuse pélasgique avant la poésie religieuse grecque et la poésie religieuse phrygienne :

« Linus raconta dans des écrits pélasgiques les actions du premier Dionysos, et laissa d'autres fables... Le même genre de lettres

1. Le mot *orgie* signifie littéralement « transport », « cérémonies qui se célèbrent avec transport ».
2. Pausanias, II, 18.

fut pratiqué par Orphée et Pronapide, maître d'Homère..., et en outre Thymoitès, fils de Thymoita, fille de Laomédon qui vécut à l'époque d'Orphée... »

Celui-ci « fit une poésie qui est appelée phrygienne [1] ».

Une autre tradition montre Orphée disciple des Dactyles Idéens, venus de Phrygie avec Minos :

« Quelques-uns, dont Éphore, rapportent que les Dactyles Idéens habitèrent l'Ida de Phrygie, et qu'ils passèrent avec Minos en Europe; comme ils accomplissaient des prodiges, ils s'adonnèrent aux incantations, aux *télétés* et aux Mystères, et, étant demeurés à Samothrace, frappèrent de stupeur les habitants... Orphée devint leur disciple et, le premier, apporta chez les Hellènes les *télétés* et les Mystères » (Diodore de Sicile, V, 64).

Une tradition a rapport à une époque beaucoup plus ancienne qu'Orphée; elle se rattache aux noms de Dardanos et de Jasion son frère; mais elle comporte des variantes.

En général elle raconte une influence de Samothrace sur la Troade à cette époque reculée, antérieure à la fondation de Dardanie en Troade; mais un auteur note une influence, encore antérieure, du Péloponnèse sur Samothrace.

Voici en substance ce que rapporte Denys d'Halicarnasse[2]: Dardanus part d'Arcadie avec Jasus pour aller à Samothrase, Jasus est frappé de la foudre à cause de son amour pour la déesse Déméter, Dardanos passe en Asie; Idaios son fils s'établit sur les monts Ida où il fonde les Mystères de la Mère; Dardanos ensuite fonde la ville à laquelle il donne son nom.

Mais le même Denys d'Halicarnasse donne plus loin la même tradition avec des variantes de détail :

« Chrysé, fille de Pallas, mariée à Dardanos, apporta comme dot les dons d'Athéna, les *Palladia* et les *hiéra* des Grands Dieux dont elle avait appris la *téléte*. Lorsque les Arcadiens, fuyant le déluge, laissèrent le Péloponnèse et se fixèrent en Thrace, Dardanos fonda là un sanctuaire de ces dieux, déclarant leurs noms indicibles pour les non-initiés, et établit les *télétés* que devaient accomplir les gens du pays, *télétés* que les Samothraciens font encore maintenant. Quand il conduisit la plus grande partie du peuple en Asie, il laissa

1. Diodore de Sicile, III, 67.
2. Denys d'Halicarnasse, I, 61.

les *hiéra* des dieux et les *télétés* à ceux qui restèrent dans l'île. Quant aux *palladia* et aux images des dieux, il les prépara et les emmena avec lui [1]. »

Diodore de Sicile signale une version un peu différente. Dardanos, Jasion, Harmonie sont nés à Samothrace, de Zeus et d'Électre, fille d'Atlas. Dardanos passe en Troade sur une barque et devient roi. Jasion, resté à Samothrace, a appris de Zeus les rites des Mystères qui avaient été connus autrefois, puis oubliés. Il initie les étrangers mêmes et donne ainsi une grande célébrité aux Mystères. Cadmos vient, reçoit l'initiation, devient époux d'Harmonie et va fonder Thèbes. Jasion, marié à Cybèle, engendre Corybante. Quand Iasion s'est élevé chez les dieux, Dardanos, Cybèle et Corybante transportent les *hiéra* de la Mère des Dieux en Asie. De Jasion et de Déméter était né Ploutos, suivant le mythe [2].

Strabon affirme que les Mystères passèrent de Samothrace dans la Troade :

« Jasion et Dardanos, qui étaient frères, habitaient la Troade. Jasion ayant été frappé de la foudre à cause de sa faute à l'égard de Déméter, Dardanos s'en alla de Samothrace et habita sous les flancs du mont Ida, ayant appelé la ville Dardanie, et il enseigna aux Troyens les Mystères de Samothrace. Samothrace s'appelait autrefois Samos » (Strabon, 331, *fragment* 50).

Et plusieurs auteurs ont raconté comment Dardanos est passé de Samothrace en Troade pour devenir roi [3].

Par ailleurs une tradition veut qu'à cette époque-là les Mystères aient été transportés de Samothrace en Sicile et dans d'autres pays :

« Arrien raconte que Jasion, frère d'Éétion et de Dardanos, devenu un inspiré de Déméter et de Coré, vint en Sicile et erra dans beaucoup d'autres pays, montrant les orgies de cette déesse-là » (Eustathe, *Comm. Odyss.*, 1528, 4).

Saint Épiphane semble bien admettre l'origine égyptienne des Mystères pratiqués dans la Grèce très antique, puis le rôle d'Orphée :

1. Denys d'Halicarnasse, I, 68.
2. Diod. Sic., V, 48-49.
3. Voir plus loin, *ch.* XI.

« C'est de là que prirent naissance les Mystères et les *Télétés* des Hellènes, d'abord conçus de façon funeste chez les Égyptiens et les Phrygiens et les Phéniciens et les Babyloniens, et transportés du pays des Égyptiens chez les Hellènes par Cadmos et Inachos lui-même... d'autre part ayant leur commencement d'Orphée et de quelques autres » (St Épiphane, *Contre les hérésies*, I, 9, p. 11 *B*)

Quelques témoignages affirment une origine crétoise des Mystères [1] :

« Les Crétois racontent que les sacrifices et les *télétés* des Mystères ont été transmis de Crète aux autres hommes. Et les Crétois en donnent cette preuve : la *télété* qui se fait à Éleusis, celle qui se fait à Samothrace, et celle qui se fait en Thrace, chez les Cicones, d'où était originaire Orphée, celui qui les montra, se transmet mystiquement. Mais d'après la règle crétoise, suivie depuis les anciens, ces *télétés* sont transmises publiquement » (Diodore, V, 77).

Ce texte n'affirme pas que les Mystères éleusiniens venaient directement de Crète; il indique une influence des Mystères crétois sur Orphée, et admet qu'Orphée montra les Mystères aux Grecs.

Phanoclès [2] attribue l'introduction de la *paiderasteia* à Orphée, mais Aristote [3] l'attribue au Crétois Minos : le mythe signifiant qu'il faut une aide pour arriver à la plus haute dignité existait donc en Crète avant d'exister en Thrace et à Éleusis.

L'orphisme reconnaissait que les purifications, ou du moins une partie des purifications, venaient de la Crète :

« Chez Orphée, Zeus ordonne d'aller chercher la purification en Crète » (Proclus, *sur le Timée*, 36 *e*).

C'est en Crète, dit Virgile, que prirent naissance les Mystères de Cybèle et des Corybantes, avec leur silence mystérieux et le char attelé de lions [4].

Quelques auteurs anciens voulaient attribuer aux Crétois certaines inventions remarquables, plus ou moins étroitement liées aux Mystères, à savoir agriculture, droit écrit, musique... :

« Les Cnossiens comptent Minerve comme leur concitoyenne, et ils affirment audacieusement contre les Athéniens que les céréales ont été trouvées chez eux pour la première fois » (Solinus, XI, 10).

1. IV, 25.
2. Dans Stobée, *Serm.*, LXIV.
3. *Polit.*, II, 10.
4. Virgile, *Énéide*, III, 112 et suiv.

« L'étude de la musique commença par là, quand ils eurent fait passer dans le rythme de la versification les modulations saisies dans le crépitement et le frémissement du bronze (Solinus, XI, 6). »

« La première elle s'illustra par ses rames et ses flèches, elle établit les lois par écrit; l'étude de la musique commença là grâce aux Dactyles Idéens... » (Isidore, *Origines*, XIV, 6, 16).

L'archéologie moderne nous a fait connaître une brillante civilisation crétoise antérieure de beaucoup à l'époque où la légende plaçait Orphée. Il a certainement existé en Crète une religion de la Mère, analogue à la religion phrygienne, et analogue à la religion d'Éleusis.

Comme les fouilles ont dévoilé à Éleusis l'existence d'un *télestérion* qui semble antérieur à l'arrivée en Grèce des Hellènes indo-européens, on a pu penser de nos jours que le culte de ce temps-là est d'origine crétoise [1].

On a pu aussi penser que le culte d'Éleusis est venu d'Égypte par la Crète [2].

Une légende raconte aussi que les Mystères furent apportés d'Égypte dans le Péloponnèse par les filles de Danaos [3].

Nous ne saurions d'autre part nier toute influence des Phéniciens.

Un témoignage de Diodore, cité plus haut, fait apparaître Cadmos, avec Harmonia, à Samothrace. Et les témoi-

1. Axel W. Persson, *Der Ursprung der eleusinischen Mysterien, Archiv für Religionswiss.*, 1922, 21, p. 308, résume ainsi ses vues sur la question : « Folgende Momente sprechen, um die Resultate unserer Untersuchung kurz zusammenzufassen, meines Erachtens für die Richtigkeit der aufgestellten These, dass die Mysterien in Kreta ihren Ursprung haben :
die älteste Telesterion ist vorhellenisch;
der name Eleusis deutet auf das vorhellenische Kreta hin; gewisse kultgefässe, κέρνοι und Giessopferkannen sind für eleusinischen und minoischen Kult gemeinsam;
die Form des Telesterions ist vielleicht eine Entwicklung der minoischen sogenannten Theaters;
das Anaktoron ist identisch mit den kretischen Repositorien;
die Reinigungen des eleusinischen Kults stammen aus Kreta, wo sie ursprünglich der minoischen Religion angehören; der Kern der Mysterien ist ein Fruchtbarkeitskult so wie der Kern der minoischen Religion;
eine doppelte antike Tradition leitet die Mysterien von Kreta ab : Diodor steht selbständig neben dem Demeterhymnus, von welchem Isokrates, *Paneg.* 28 *b*, abhängig ist, so wie Dionysos Halic. I 61 und die Serviusscholie.
L'origine crétoise des Mystères était déjà admise par Kreuzer : cf. A. Körte, *Archiv. für Relig.*, XVIII, 1915, p. 118.
2. Th. Homolle, *L'Omphalos delphique*, *R. E. G.*, 1919, p. 356; peut-être Ch. Picard, *R. E. G.*, 1927, p. 369.
3. Voir plus haut, p. 47.

gnages d'Hérodote et de Pausanias relient les cultes thébains de Dionysos et de Déméter à Cadmos et aux Phéniciens :

« C'est Mélampe qui expliqua aux Hellènes le nom de Dionysos, le sacrifice, et la procession accompagnant le phallos; il montra le *logos* sans avoir tout compris clairement, mais les sages qui vinrent après lui le montrèrent plus grandement. Ainsi, le *phallos* qui est envoyé à Dionysos, c'est Mélampe qui l'expliqua, et c'est grâce à son enseignement que les Hellènes font ce qu'ils font. Pour moi donc, j'affirme que Mélampe, devenu un sage, établit pour lui la divination, et, ayant tiré des enseignements d'Égypte, expliqua beaucoup de choses aux Hellènes et en particulier les rites concernant Dionysos... Et je pense que Mélampe apprit les rites dionysiaques surtout de Cadmos et de ceux qui vinrent avec lui de Phénicie dans le pays qui s'appelle maintenant la Béotie » (Hérodote, II, 49).

« A Thèbes, Déméter avait été installée par Cadmos dans la Cadmée même » (Pausanias, IX, 16, 3).

Cette tradition, de même que les autres traditions, ne doit pas être rejetée à la légère; les Phéniciens ont pu, en effet, à une époque reculée, avoir une religion ou des croyances analogues à celles des autres peuples voisins de la Méditerranée.

Et voici l'hypothèse qui résumerait toutes les données précédentes : les Mystères ont fréquemment passé d'un lieu à l'autre dès une époque fort antérieure à l'histoire grecque; les Mystères d'Éleusis représentent une formule nouvelle d'une très antique religion.

Les Mystères d'Éleusis, célébrés par les poèmes orphiques, remontent en tout cas à une période antérieure à l'époque où les Ioniens quittèrent la Grèce continentale : des historiens comme Thucydide et Hérodote nous enseignent que les Ioniens ont emporté d'Athènes et conservé le culte de Déméter et de Perséphone; et le culte de Dionysos [1].

§ VI. — Les Mystères et leurs vicissitudes.

Que les Mystères purent subir diverses vicissitudes dans un même pays, nous en avons des preuves multiples.

A Samothrace, les Mystères furent connus à une époque

1. Voir plus haut, p. 21.

très ancienne, puis tombèrent en oubli, et furent de nouveau transmis à Jasion [1].

Un récit de Pausanias [2] expose comment les Mystères d'Andania s'établirent, puis se perfectionnèrent à plusieurs reprises :

« Les premiers rois dans ce pays sont Polycaon le Lélège et Messéné, femme de Polycaon. Près de cette Messéné, apportant les *orgies* des grandes divinités, vint Caucon d'Éleusis, fils de Célaenos, fils de Phylos. Ce Phylos, les Athéniens le disent fils de la Terre; d'accord avec eux est un hymne de Musée fait pour les Lycomides en l'honneur de Déméter.

Cette *télété* des grandes divinités, Lycos, fils de Pandion, bien des années après Caucon, l'amena à un plus haut point d'honneur, et on appelle encore bois de Lycos le bois où il purifia les mystes. Et qu'il y a un bois sacré dans ce pays, appelé bois de Lycos, cela a été exprimé par Rhianos le Crétois :

Près du rude Elaios, au-dessus du bois de Lycos.

Et que ce Lycos était fils de Pandion, cela est démontré par les vers qui sont sur la statue de Méthapos : car Méthapos réforma aussi quelques parties de la *télété*. Or ce Méthapos était Athénien d'origine et *synthète* [3] de *télétés* et d'*orgies* de toutes sortes, et il établit aussi chez les Thébains la *télété* des Cabires. Et il érigea pour le *clision* des Lycomides une statue qui portait une épigramme contenant, entre autres, ces mots qui démontrent la vérité de notre tradition :

J'ai purifié les maisons d'Hermès et les sentiers
de Déméter et de Coré protogonos [4], *où l'on dit*
que Messéné établit un agôn [5] *aux grandes déesses*
après avoir plu à Caucon, race de Clinos le Phlyade;
J'ai admiré comment Lycos le Pandionien
établit toutes les choses sacrées d'Attique près de la
vénérable Andania. »

D'après ce texte [6], donc, il y eut au moins trois phases dans l'établissement des Mystères à Andania : avec Caucon, avec Lycos, avec Méthapos. Malheureusement Pausanias

1. Voir plus haut, p. 49.
2. IV, 1, 15.
3. Le mot grec signifie « celui qui réunit ».
4. « Première née » mais aussi « premier auteur de naissance ».
5. Concours.
6. Le texte de Pausanias a encore de l'importance parce qu'il corrobore plusieurs théories enseignées par d'autres :
Les purifications, à Andania comme à Athènes, ont rapport avec la

ne donne pas de renseignement sur les révolutions politiques qui purent amener les révolutions religieuses; mais le premier roi est un Lélège, antérieur à Musée; le second est fils de Pandion, lui aussi antérieur à Musée; le troisième, Méthapos, est assurément un dignitaire d'Éleusis quand Éleusis a ses mystères grecs.

Si les Mystères d'Andania ont changé, c'est sans doute à la suite de révolutions politiques considérables, et sans doute de changements importants dans la population.

Nous ne saurions certes, considérer les Mystères éleusiniens comme exactement identiques aux Mystères égyptiens.

Les mythes diffèrent.

En Égypte, suivant le récit que Plutarque a transmis dans son traité *sur Isis et Osiris*, la déesse Isis perd son mari Osiris, tué par Typhon, et jeté dans le fleuve; elle le cherche en descendant le Nil, le retrouve à Byblos, le ramène dans un coffret; Typhon disperse les membres d'Osiris qu'Isis cherche et retrouve, à l'exception d'un seul. — Dans le mythe éleusinien Déméter perd sa fille Perséphone, enlevée par Hadès, elle la cherche, portant des flambeaux dans sa main; elle finit par obtenir de la conserver près d'elle pendant une partie de l'année. — Il s'agit, il est vrai, du mythe raconté au public, et éminemment susceptible de variations (suivant Lactance, par exemple, Isis a perdu son jeune fils, et la même forme du mythe existait à Locres et à Tarente).

Les rites ne sont pas toujours les mêmes.

Par exemple Hérodote (II, 47) déclare : « Les Égyptiens sacrifient des porcs à Sémélé et à Dionysos, et en mangent pour leur fête, jour de la pleine lune; autrement, ils ne mangent pas de porc.. Le reste de la fête en l'honneur de Dionysos, ils le célèbrent à peu près comme les Hellènes ».

Les prêtres, en Égypte, se rasent et portent des vêtements de lin (Plutarque, *Sur Is. et Osiris*, 4) : rien n'est dit de pareil sur les prêtres éleusiniens.

Et il y avait assurément beaucoup d'autres différences.

Crète, c'est-à-dire que les Mystères d'Andania conservent le souvenir d'une parenté avec la religion crétoise.

Méthapos l'Athénien avait établi la *télété* des Cabires chez les Thébains qui avaient déjà les Mystères de Déméter, preuve que les Mystères des Cabires et ceux de Déméter ont des rapports entre eux sans se confondre.

Méthapos était non seulement initié à plusieurs Mystères, mais haut dignitaire de ces Mystères.

Nous ne saurions non plus admettre que les Mystères établis à Éleusis avant l'époque d'Orphée aient été de tout point pareils aux Mystères établis par les Orphiques : autrement la tradition d'un établissement nouveau n'aurait pas de sens.

En outre, si les Mystères auxquels on pouvait s'initier en Égypte, en Phénicie, en Chaldée, à Samothrace, à Éleusis... eussent été les mêmes de tout point, les gens comme Pythagore et Platon, les rois grecs et les autres ne seraient pas allés se faire initier à des mystères multiples.

En quoi donc pouvaient différer les Mystères des divers pays?

Sans doute l'accès à telle ou telle initiation comportait-il l'accès à telle ou telle connaissance nouvelle, à telle ou telle méthode d'enseignement. Et ceux qui racontent les initiations de Pythagore ou d'autres personnages n'ont pas d'autre sentiment.

Probablement encore les initiations conféraient-elles certains droits politiques dans les cités où elles étaient accordées.

En outre, comme il a déjà été dit, les mythes pouvaient varier. Peut-être aussi les rites [1].

Mais une cause importante de modifications pour les Mystères qui passaient d'un pays à un autre était assurément la langue dans laquelle il fallait les formuler.

En effet, ceux qui transportaient les Mystères d'une langue dans une autre devaient transformer les appellations données aux dieux, les formules de prières ou autres formules rituelles, les récits et les mythes...

Jamblique, en un passage très curieux (*des Mystères*, *VII*, 4) veut prouver que les Mystères des Égyptiens et des Assyriens l'emportent sur les Mystères des Grecs, grâce à leurs langues, reçues des Dieux; il montre par là toute l'importance que peut avoir la langue dans la religion.

Parmi les noms des Dieux, dit-il, les uns ne sont pas compréhensibles pour nous, tous étant compréhensibles chez les Dieux, les autres sont compréhensibles grâce à « des analyses que nous avons

1. Voir ci-dessus, p. 54.

reçues des Dieux », et il ajoute : « Ceux pour lesquels nous avons reçu la science qui permet de les analyser, ceux-là nous font connaître de façon parfaite, par eux seuls, l'essence de chaque dieu, son pouvoir, son ordre » c'est-à-dire la place qu'il occupe dans la hiérarchie.

Il faut, dit-il, préférer les mots barbares aux mots grecs, car « les peuples sacrés, comme les Égyptiens et les Assyriens, ont reçu des Dieux une langue qui, dans son ensemble, convient bien aux choses sacrées ». Aussi, dit-il, « nous autres (Égyptiens) nous croyons qu'il convient d'avoir nos entretiens avec les dieux dans une langue qui a de la parenté avec eux... »

« Ceux qui ont appris les premiers noms des dieux nous les ont transmis après les avoir introduits dans leur langue, qui était propre et convenable pour cela : voilà pourquoi nous conservons toujours de façon immuable ce qui est fixé par la tradition. Car, entre toutes les choses qui conviennent aux Dieux, ce qui leur convient le plus, c'est l'éternité et l'immuabilité... Voilà pourquoi la langue des peuples sacrés est préférable à celle des autres hommes. »

Plus loin, Jamblique note les inconvénients et les difficultés qu'il y a à faire passer les noms divins d'une langue à une autre :

« Les mots traduits dans une autre langue ne conservent pas entièrement la même signification, mais il y a des particularités d'expression pour chaque peuple, qui ne peuvent pas se traduire par la parole chez d'autres peuples; ensuite, même si on peut les traduire, ils ne gardent plus la même force. »

Par conséquent les noms des Dieux, suivant la théorie de Jamblique, ont une valeur par eux-mêmes; parfois les noms des dieux peuvent s'analyser [1] et cette analyse permet de connaître la nature des dieux; mais il est dangereux de les faire passer d'une langue à l'autre; la formule de prière ou la formule rituelle a sa valeur entière dans la langue où elle a été créée, mais elle risque de perdre un peu de cette valeur quand elle passe par traduction dans une autre langue.

Or les noms des dieux sont passés d'un peuple à un autre peuple de langue différente; les formules et les récits ont dû subir des rédactions nouvelles.

Souvent, sans doute, on a conservé le nom du dieu sous sa forme ancienne; il est arrivé aussi que l'on gardât d'autres mots.

1. Il s'agit sans doute des *étymologies* telles que les Grecs les ont adoptées, analogues à celles que nous présente le *Cratyle*.

Diodore de Sicile (V, 47) mentionne, par exemple, que Samothrace fut habitée d'abord par des autochtones, que ceux-ci « avaient une langue antique particulière dont beaucoup de mots subsistent encore aujourd'hui dans les sacrifices. »

En fait le vocabulaire grec comprend des noms de dieux qui ne sont pas d'origine hellénique, tels Perséphone, Dionysos, Héra, Athéna, Aphrodite et d'autres noms religieux ou rattachés à la religion, qui paraissent bien avoir eux aussi une origine étrangère.

Mais il a fallu introduire en grec des épithètes concernant les dieux, telles que *Argéïphontès* pour le dieu Hermès, *Gaiéochos* pour Poseidon, *Glaukopis* pour Athéna, et ainsi de suite. Il y a eu là une institution voulue et réfléchie, attribuée par Platon au législateur lui-même.

Et il a fallu composer en langue grecque des récits, des hymnes, des formules de prières pour Éleusis et les autres lieux où s'instituèrent des Mystères. Comme les dialectes parlés dans l'Hellade variaient suivant chaque rite, la langue religieuse devait avoir un caractère plus large. La langue religieuse était une langue composite où entraient des caractères appartenant à divers dialectes.

Mais les Mystères d'Éleusis, une fois établis à Athènes, avec les rites secrets et les rites publics, avec les livres sacrés écrits en langue grecque poétique, ne changèrent plus sur aucun point essentiel.

Aucun auteur grec n'a jamais fait allusion à une réforme ou à une transformation qui serait survenue dans le cours des siècles. Or, si quelque réformateur s'était présenté, les Athéniens en auraient au moins conservé le souvenir.

La langue adoptée dans la littérature sacrée, identique à la langue homérique ou épique, a été connue et cultivée par les Grecs, sans modifications importantes, jusque fort avant dans l'ère chrétienne. Rien donc ne nécessitait un changement de ce côté-là.

Quant aux rites, et surtout aux rites secrets, ils devaient avoir un caractère profondément durable, comme tous les rites.

La plupart des historiens modernes, sinon tous, admettent que les Mystères ont subi une transformation complète vers le VIIe siècle avant Jésus-Christ. Cette transformation aurait consisté à admettre Dionysos à côté de Déméter et de Perséphone, car Dionysos n'aurait joué aucun rôle dans les Mystères primitifs : la preuve qu'on en donne, c'est que l'hymne homérique à Déméter ne fait aucune allusion à Dionysos.

Or, de ce que l'auteur de ce poème ne parle pas de Dionysos, il ne s'ensuit pas qu'il l'ignore. Le poète est muet sur l'union de Zeus avec Déméter et la naissance de Perséphone, sur la mission de Triptolème, sur la façon dont Perséphone est ramenée auprès de sa mère... Il a composé un hymne destiné au public, évitant tous les détails racontés secrètement aux mystes, et tous les détails qui auraient rendu le mythe trop clair; il veut surtout rapporter, semble-t-il, un mythe relatif aux Thesmophories [1].

Hésiode et Homère ne mentionnent pas expressément les Mystères eux-mêmes, mais ils laissent voir qu'ils les connaissent [2].

L'*Iliade* indique un *téménos* de Déméter, situé à Pyrasos (II, 696); l'*Odyssée* mentionne (XI, 322) « le verger d'Athènes la Sainte » où Thésée emmenait Ariane.

Au XXIIIe chant de l'*Iliade*, les cérémonies faites en l'honneur de Patrocle mort accompagnent sans doute une initiation royale : Patrocle doit lutter contre des apparitions, traverser le fleuve... : ces croyances sont analogues à celles des Égyptiens, et à celles des Éleusiniens [3].

Au XVIIIe chant de l'*Iliade* (491 et suiv.), quand le

1. Hygin, *fab.* 147, après avoir raconté l'enlèvement de Proserpine, l'arrivée à Eleusis de Déméter qui nourrit Triptolème, la mission de Triptolème, termine ainsi : « Et il (Triptolème) institua pour Cérès des cérémonies que l'on appelle en grec Thesmophories. » — Cf. Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 19.

2. Cette opinion a été admise par Gruppe (art. *Orpheus*, dans le *Lexicon* de Roscher), Ch. Lécrivain (art. *Mysteria* dans le *Dict. des Ant.*).

3. Voir, *Iliade*, édition Hachette, p. 810, et plus loin, chap. XI.

poète décrit le Bouclier d'Achille, il est question de deux villes : un certain Agallias, citoyen de Corcyre, prétendait que ces deux villes étaient Athènes et Éleusis (Eustathe, *Comm. sur l'Iliade*, 1156, 40 et suiv.)

Homère admet les généalogies de dieux et les mariages de dieux, comme la théologie d'Éleusis. Il sait que Zeus est époux de Héra, que Zeus est fils de Cronos et de Rhéa...

Chez Homère, Zeus est roi; il est « père des dieux et des hommes » (par exemple, *Iliade*, XIV, 317); Dionysos est « délirant » (VI, 130); Arès est le dieu qui excite le *thumos* (V, 510); les hérauts sont « les messagers de Zeus et des hommes » (IX, 274); Perséphone est la déesse qui donne la vie ou l'enlève; Déméter s'unit avec Jasion le Roi (*Odyssée*, V, 125).

Homère conçoit le roi tout comme le conçoit la religion d'Éleusis : le roi est comparé à un dieu; il porte le sceptre; il est « nourri par Zeus »; il est musicien et médecin; il est pilote; le roi (par exemple Achille) est comparé au lion, au dauphin (*Iliade*, XXI, 22), à l'aigle[1]...

Homère comprend l'âme humaine et ses facultés comme l'ont fait les Mystères[2].

Il a donc, au fond, la même religion : l'empereur Julien pourra retrouver chez Homère et Hésiode les opinions qu'il professe lui-même à l'égard d'Hélios, ou d'Hypérion[3], etc. Et sur ce point comme sur tant d'autres, les Gnostiques vont garder l'opinion des philosophes grecs : les Valentiniens, les Naasséniens, les Séthaniens vont considérer Homère comme un de leurs prophètes[4].

Et nous pourrions dire sur Pindare, Bacchylide, Alcée, Sappho et les autres, la même chose que sur Homère.

1. Voir plus loin, au chap. XI.
2. Voir plus loin, au chap. II, § II. Matter, *Histoire du gnosticisme*, 2e édit., p. 338, s'était déjà rendu compte que Platon et Homère admettent la même division de l'âme en trois facultés.
3. Julien, *Discours*, IV, 136.
4. Irénée, *Contre les hérésies*, I, 9; *Philosophoumena*. V. 8; V, 20.

§ VII. — Rapports des Mystères avec la philosophie grecque.

La philosophie grecque procède des Mystères, du moins dans l'opinion des Grecs eux-mêmes.

Ils voient en Pythagore un disciple d'Orphée, des prêtres égyptiens, des hiérophantes égyptiens, des Mages chaldéens, des Éleusiniens.

Cela apparaît déjà par le texte d'Hérodote cité plus haut[1]. Mais les textes plus récents sont nombreux et formels.

« Pythagore a imité le symbolique et le mystérieux (des prêtres égyptiens) mêlant d'énigmes ses opinions. La plupart de ses préceptes ne diffèrent pas de ce que l'on appelle les écrits hiéroglyphiques, par exemple : *Ne pas manger sur un char, ne pas s'asseoir sur le boisseau, ne pas planter de palmier, ne pas remuer le feu avec un glaive dans la maison* » (Plutarque, *Sur Is. et Osir.*, 10).

« Il faut dire que Timée, étant pythagoricien, suit les principes pythagoriciens; et ce sont des traditions orphiques. En effet ce qu'Orphée a transmis par certains *logoi* mystiques secrets, Pythagore l'avait appris ayant été admis dans l'*orgiase* à Lébèthres de Thrace, Aglaophamos lui ayant transmis, en qualité d'initiateur, la sagesse relative aux dieux qu'Orphée avait eue par l'inspiration de sa mère Calliope. Voilà ce que dit Pythagore dans le *hiéros logos* [2] » (Proclus, *Sur le Timée*, 291).

La *Vie de Pythagore* par Jamblique raconte comment Pythagore passa en beaucoup de lieux où il fréquenta les « prophètes descendant de Mochos le *physiologue*, et les autres hiérophantes phéniciens », comment « il fut initié à toutes les initiations de Byblos et de Tyr et de plusieurs parties de la Syrie, initiations accomplies par des cérémonies magnifiques... », puis comment « ayant appris que les Mystères de ces pays-là sont en quelque façon des colonies et des descendances de ceux d'Égypte, et ayant espéré des initiations plus belles et plus divines et sans mélange, il partit, selon les prescriptions de son maître Thalès et fut transporté par des navigateurs égyptiens » (*Vie de Pythagore*, 14); « il passa vingt-deux ans dans les temples d'Égypte, étudiant l'astronomie et la géométrie, et se faisant initier, non en courant, ni n'importe comment, à toutes les initiations des dieux» *(Vie de Pythagore*, 18); puis comment il alla à Babylone où il fréquenta les Mages et « apprit leurs secrets vénérables et le culte le plus parfait des dieux, où il parvint à la connaissance la plus haute des nombres, de la mu-

1. Hérodote, II, 81.

sique, et des autres sciences » (*Vie de Pythagore*, 19). Mais Pythagore a en outre appris certaines choses par « les télétés qui se font à Éleusis, à Imbros, à Samothrace et à Délos..., et chez les Celtes et en Ibérie » (*Vie de Pythagore*, 28).

Pythagore a été assimilé aux dieux et aux démons de la religion grecque :

« Les uns l'appelaient Pythien, les autres Apollon de chez les Hyperboréens, les autres Péon, les autres, un des démons habitant la lune, les autres un autre des dieux Olympiens, disant que, pour l'utilité et le redressement de la vie humaine, il était apparu sous la forme humaine à ceux d'alors, apportant à la nature humaine la lumière salvatrice du bonheur et de la philosophie, laquelle est le bien le plus grand qui soit jamais venu et puisse jamais venir, donné aux hommes de la part des dieux, par ce Pythagore » (*Vie de Pythagore*, 30).

La maison de Pythagore, après sa mort, a été considérée comme un sanctuaire de Déméter (Cérès) :

« Les Crotoniates lui demandèrent que leur Sénat, qui était composé de mille hommes, pût l'avoir comme conseiller. Et cette cité si opulente fit de la demeure de l'homme qui avait été vénéré si souvent, un sanctuaire de Cérès; et, aussi longtemps que cette ville resta forte, la déesse fut cultivée dans la mémoire des hommes et l'homme dans le culte de la déesse » (Valère Maxime, VIII, 15, 1).

Les Pythagoriciens ont admis le mythe de Dionysos démembré; ils lui ont reconnu la signification que lui donnait la religion d'Éleusis, à savoir que le *Nous*, primitivement un, et qui reste toujours un, paraît divisé dans chacun des hommes.

Voici en effet ce que dit, chez Cicéron, le philosophe épicurien qui prend à tâche de critiquer la philosophie grecque :

« Pythagore qui a pensé qu'il y a un esprit *(animus)* tendu par toute la nature et y circulant, esprit d'où sont tirés nos esprits, n'a-t-il pas vu que, par ce détachement des esprits humains, Dieu est démembré et déchiré? N'a-t-il pas vu que lorsque les esprits sont malheureux, ce qui arrive à la plupart, une partie du dieu est misérable, chose impossible? D'autre part, pourquoi l'esprit de l'homme oublierait-il quelque chose, s'il était dieu? » (Cicéron, *Sur la Nature des Dieux*, I, 11, 27).

On a trouvé beaucoup de croyances importantes communes à l'Orphisme et au Pythagorisme [1]. Nous pouvons estimer que ce sont des croyances religieuses. Les Pythagoriciens, pouvons-nous penser, ont constitué dans la société religieuse antique une sorte de congrégation à la fois savante et austère qui poussait plus loin que le vulgaire l'amour de la théologie, de la philosophie et l'esprit de discipline et qui, en certains pays, put s'emparer parfois du pouvoir politique.

Les philosophes comme Platon ont suivi constamment Orphée et Pythagore :

« Platon, Pythagore, Xénocrate, Chrysippe, qui suivent les théologiens anciens... » (Plutarque, *Sur Is. et Osir.*, 25).

« Partout Platon imite les paroles d'Orphée » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 22).

« Je ris des histoires de vieilles femmes racontées par Phérécyde, je ris de son héritier Pythagore, et de l'imitation de celui-ci par Platon » (Tatien, *Discours*, 3, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 812).

Suivant Clément d'Alexandrie, Philolaos et Platon ont admis, comme Orphée, que le corps, *(sôma)* est une prison *(sêma)* — (*Stromates*, III, 3, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 1120).

Suivant Suidas (aux mots *Charax* et *Syrianos*) des auteurs anciens avaient écrit sur « l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon ». Suivant le même Suidas (au mot *Logia*) Syrianus avait écrit un livre pour prouver l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les *Logia*.

Hiéroclès, dans son IVe livre *De la Providence*, s'était efforcé de montrer la concordance de ce que l'on appelle les *Logia* et les règles hiératiques avec les doctrines de Platon (Photius, *Cod.* 214, p. 173 *a*, 13).

Platon, au témoignage des Anciens, est allé en Égypte : « Il vint aussi vers les prêtres d'Égypte, dit Quintilien, et apprit leurs secrets » (Quintilien, I, 19).

L'accord de Platon avec les Mystères d'Éleusis est sans cesse reconnu par les commentateurs grecs du philosophe, comme Olympiodore et Proclus. Mais le philosophe l'a indiqué lui-même à plusieurs reprises dans ses œuvres [2]. Le So-

1. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the greek Religion*, p. 216 et suiv.
2. Des textes seront cités dans la suite.

crate que Platon fait parler dans l'*Apologie* professe bien les idées enseignées dans les Mystères quand il dit :

« Si quelqu'un, délivré de ceux qui ici prétendent être des juges, arrive chez Hadès et y trouve les juges véritables dont on affirme qu'ils jugent là-bas, Minos et Rhadamanthe et Éaque et tous ceux des demi-dieux dont on a dit qu'ils furent justes pendant leur vie, fait-il un changement regrettable? Habiter avec Orphée, Musée, Hésiode et Homère, n'est-ce pas un sort que l'on estimerait beaucoup [1]? »

Et quand le même Socrate assimile les vertus à une purification, il se met, avec une netteté particulière, à la suite de ceux qui ont institué les Mystères :

« Et ceux qui ont institué pour nous les *télétés* ont bien des chances de ne pas être des gens sans mérite, mais c'est conformément à la réalité qu'ils nous disent sous forme d'énigme, depuis l'antiquité : celui qui arrive chez Hadès sans être initié et sans avoir reçu la *télété* restera gisant dans le *borboros*, mais celui qui a été purifié et a reçu la *télété*, arrivant là-bas, habitera avec les dieux. Il y a en effet, comme disent ceux qui traitent des *télétés*, beaucoup de porteurs de thyrses, mais peu de *bacchants*. Mais ces hommes-là ce sont exactement ceux qui ont été de façon droite des philosophes. Or, pour être l'un de ces hommes, je n'ai, dans la mesure du possible, rien négligé pendant ma vie; j'y ai au contraire consacré toute mon ardeur » (*Phédon*, 69 *c-d*).

Pour les philosophies qui fleurirent après Alexandre le Grand, leur rapport avec les religions a été reconnu depuis longtemps : « les philosophies se rapprochent des religions de telle sorte qu'il est souvent impossible de distinguer les unes des autres [2]. »

Les doctrines des philosophes — sauf celles des Épicuriens sans doute — restent d'accord avec les Mystères; la philosophie veut assimiler l'homme à la divinité, tout comme les Mystères :

« La philosophie est une assimilation au dieu » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 1).

« Les sciences rendent l'homme divin » (Hiéroclès, *Sur les Vers d'or*, préface, p. 417 *M*).

1. *Apologie*, 41 d.
2. F. Picavet, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVII, p. 315.

Philosopher, comme s'initier, c'est apprendre à mourir.

La philosophie comporte des hiérarchies comme les Mystères, et le philosophe suit la même voie que l'initié.

Et toujours de même, comme il apparaîtra dans les chapitres suivants.

§ VIII. — Persistance des mystères pendant l'ère chrétienne.

Quand la religion chrétienne eut triomphé, quand le temple d'Éleusis eut été détruit par les Goths d'Alaric, et même après que l'école philosophique d'Athènes eût été fermée sur l'ordre de Justinien, la religion grecque antique conserva des fidèles.

Beaucoup de « païens » continuèrent en secret à célébrer les Mystères; et la culture littéraire raviva plusieurs fois les idées religieuses des Anciens jusqu'au moment où ces idées semblèrent ressusciter et même se communiquer à l'Europe occidentale.

Par la Perse, par la Syrie, et par l'empire arabe, les antiques idées grecques — désormais confondues avec celles de l'Égypte ou de la Perse ancienne, mais parfois singulièrement fortes — passèrent jusqu'en Espagne et de là en France, ou jusqu'en Sicile et de là en Italie.

Des associations professionnelles,suivant la mode antique, purent sans doute se maintenir jusqu'au moment où elles reçurent de nouveaux appuis.

Souvent, du reste, les idées grecques subsistèrent sous des dehors chrétiens.

Et tout cela constitue un chapitre important dans l'histoire de l'humanité — mais que l'on ne saurait traiter ici —.

Nous pouvons nous contenter de noter brièvement, comme survivance des antiques Mystères, le gnosticisme, d'où semblent issus le manichéisme et les autres «hérésies».

Un lien de parenté unit en effet les différents systèmes, qui fleurirent aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et que l'on désigne souvent sous le nom de gnosticisme, avec les différents Mystères, avec Platon, avec Pythagore, avec Orphée.

Les auteurs chrétiens l'ont souvent affirmé.
Par exemple l'auteur des *Philosophoumena* :

En V, 12, il est exposé que les *Pératiques* ont un système du monde imité des Grecs et des autres astrologues.

En V, 20, il est dit des Séthianiens : « Tout l'enseignement de leur doctrine vient des anciens théologiens Musée et Linos et de celui qui a le plus contribué à montrer les *télétés* et les *mystères*, Orphée. Car leur doctrine sur la matrice et sur Orphée, et leur *omphalos* qui est, en terme précis, *harmonia*, tout cela se trouve dans les *Bacchiques* d'Orphée. Or ces *Bacchiques* ont été exécutés et transmis aux hommes avant la *télété* de Céléos et de Triptolème, et de Déméter et de Coré et de Dionysos à Éleusis, à Phlionte de l'Attique. Car, avant les Mystères Éleusiniens, il y a à Phlionte les *orgies* de celle qui s'appelle la *Grande.* Il y a là une *pastas* et sur cette *pastas*... »

En V, 23, il est dit que, dans les initiations, Justin emploie les mythes helléniques.

En VI, 21, il est affirmé que la doctrine de Valentin ressemble à celle de Platon, des Pythagoriciens et des Égyptiens (car Platon suit Pythagore, qui suivait les Égyptiens).

En VI, 28, il est dit : « Voilà ce que disent les Pythagoriciens. Les imitant, les hérétiques paraissent à quelques-uns dire de grandes choses. Le démiurge de tout ce qui s'est fait c'est, suivant le *logos* pythagoricien, le grand géomètre et arithmète, le soleil : il est fixé dans l'ensemble du monde comme l'âme dans le corps, d'après Platon. Car l'âme, comme le soleil, est feu, et le corps est terre. »

Suivant saint Irénée (II, 14) les Valentiniens ont imité Thalès, Anaximandre, Anaxagore, Démocrite, Épicure, Platon, Empédocle, Pythagore.

Saint Philastrius affirme : « Valentin ... est plus pythagoricien que chrétien » (*Des hérésies*, 38).

Tertullien considère les philosophes grecs comme « les patriarches des hérésies » (*Prescript.*, ch. VI, *Contre Hermog.*, ch. VIII), et Platon comme « l'assaisonnement de toutes les hérésies » (*De l'Ame*, 23).

Saint Augustin témoigne que Marcion a suivi l'opinion des Égyptiens, d'après lesquels Apis a créé le monde par l'intermédiaire des mauvais anges (*Quest. de l'Ancien Testament*, III, dans la *Patr. lat.* de Migne, t. 35, p. 2218).

Plotin, dans le traité qu'il a écrit contre les Gnostiques (*Ennéades*, II, 9), affirme qu'ils ont imité les Grecs et Platon, mais qu'ils tombent dans l'erreur quand ils suivent leurs propres idées : « les jugements, les fleuves, les choses de l'Hadès, les *métensoma-*

toses[1] » ont été empruntés; ils parlent d' « exils, empreintes, repentirs », alors que les Grecs parlaient en termes simples de « montées en dehors de la caverne, s'avançant progressivement de plus en plus vers la contemplation ».

Les Gnostiques semblent, d'ordinaire, avoir constitué des sociétés secrètes, sur le modèle des sociétés secrètes anciennes avec initiations, serment de garder le silence, livres secrets.

Les *Philosophoumena*[2] l'affirment :

« Les hérétiques ont des mystères, des initiations..., ils font promettre le secret » est-il dit dans le prologue de cet ouvrage (*Patr. gr.* de Migne, p. 3017-3020).

En V, 23, il est dit que Justin imite les *Ethniques*, c'est-à-dire les Gentils,

« ... n'enseignant pas, et ne transmettant pas son mystère parfait avant d'avoir enchaîné par un serment l'Errant. Ensuite il présente les mythes pour la séduction des âmes, afin que ceux qui rencontrent le bavardage innombrable des livres aient comme stimulant cette mythologie (de même qu'un homme accomplissant une longue route, s'il rencontre une hôtellerie, paraît se reposer), et afin qu'ainsi tournés vers le grand savoir des lectures, ils n'en viennent pas à la haine, jusqu'à ce que, poussés hors du bon sens par le bruit, aveuglés, ils s'avancent à travers des obstacles vers cette monstruosité inventée par lui; et les ayant enchaînés par un serment terrible, par lequel ils s'engagent à ne rien révéler, et les ayant forcés à déclarer qu'ils ne feront jamais défection, il leur transmet les mystères impies inventés par lui, tantôt, comme nous l'avons dit, employant les mythes helléniques, tantôt employant les livres secrets qui enseignent à peu près les mêmes choses que les hérésies dont nous avons déjà parlé. »

En VI, 4, il est question de Marcus, qui, après le baptême, promet un autre baptême, appelé *apolutrosis*[3], y amenant ses disciples après les avoir bien éprouvés, et même alors leur promettant encore autre chose.

Longtemps plus tard, les Cathares, que les thélogiens catholiques considèrent comme les continuateurs des anciens hérétiques[4], ont des cérémonies secrètes[5].

1. Métensomatose : passage de l'âme dans un autre corps.
2. Edité dans la *Patrologie* de Migne, t. 16.
3. Dégagement par la purification dans l'eau.
4. « Et comme Antée redevint plus fort après avoir repris de la vigueur à la terre, comme l'hydre, quand ses têtes étaient coupées, devenait plus riche; de même, quand les hérésies antiques et considérées comme anciennes ont été extirpées, elles pullulent de nouveau dans leur nouveauté » (Alanus de Insulis, dans la *Patr. lat.*, t. 210, p. 307).
5. « On prend un très grand soin pour que, par quelque fenêtre ou quelque

Les ouvrages de Bardesane n'étaient pas tous livrés au public, et une partie de ses hymnes étaient réservés pour les élus[1].

St Épiphane nous découvre que des Gnostiques se reconnaissent en se chatouillant le creux de la main[2].

D'autre part on pourrait faire de nombreux rapprochements entre les doctrines des Gnostiques et celles des philosophes grecs ou des Mystères[3]. Ils ont la même conception de l'âme, de ses origines, de la façon dont elle peut s'améliorer — par exemple les Naasséniens veulent « la réascension de l'homme, c'est-à-dire sa renaissance, afin qu'il devienne pneumatique, non charnel » (*Philosophoumena*, V, 8) —, ils emploient souvent les mêmes mythes[4].

porte, quelqu'un de ceux qui sont au dehors, ne puisse percevoir, par la vue ou par l'oreille, ce qui se fait à l'intérieur » (Ecberthus, *Sermons contre les Cathares, Patr. lat.*, t. 195, p. 51).

1. Ephrem, *Hymnes*, 23, p. 489 *c* (dans Matter, *Hist. du Gnosticisme*, 2e éd., I, p. 364).

2. St Épiphane, *Contre les Hérésies*, I, 26, dans la *Patr. gr.*, t. 41, p. 338.

3. Sur l'affinité des théories gnostiques avec les Mystères, voir, par exemple, Matter, *Histoire du gnosticisme;* Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, p. 109; De Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrétienne*, p. 20.

4. De même encore les Manichéens, qui utilisent, par exemple, le mythe des Géants, fils de la Terre (Alex. Lycopolit., *Traité des opinions des Manichéens, Patr. gr.*, t. 18, p. 445).

CHAPITRE II

PRINCIPE DE L'INITIATION

§ I. — L'initiation et les dieux.

L'hymne homérique à Déméter chante comment la déesse Déméter a établi les Mystères d'Éleusis lors de son séjour dans cette ville :

« En s'en allant, elle montra aux rois administrateurs de la justice, à Triptolème, à Dioclès, le fouetteur de chevaux, à la Force d'Eumolpe, à Céléos le Conducteur de guerriers, l'accomplissement des cérémonies sacrées; elle leur fit connaître à tous les *orgies* vénérables... Bienheureux celui des hommes, vivant sur la terre, qui les a vues! Celui qui n'a pas la perfection des Mystères sacrés, celui qui n'y a pas pris part, n'a jamais, une fois mort, un sort pareil sous le couchant obscur » (*Hymn. hom.* V, 473-482).

1. *Les divinités d'Éleusis.*

Les inscriptions, les représentations figurées [1] montrent constamment la déesse Déméter en rapport avec les Mystères d'Éleusis. Les auteurs la nomment sans cesse, et le chrétien Minucius Félix dit encore : « La divinité des Éleusiniens est Cérès, comme celle des Phrygiens est la Mère, comme celle des Épidauriens est Esculape [2] ».

A côté de Déméter intervient Perséphone ou Coré, sa fille. Les inscriptions d'Éleusis appellent Déméter et Perséphone τὼ θεώ [3] « les deux déesses » et les auteurs nomment « la mère et la fille [4] ».

Les inscriptions, les représentations figurées, les textes joignent souvent aux déesses Déméter et Perséphone d'autres divinités ou des héros. On trouve ainsi :

1. Voir là-dessus Martin P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten, Archiv für Religionswissenschaft*, 1935, p. 79 et suiv.
2. *Octavius*, 6, 1.
3. M. P. Nilsson, *ibid.*, p. 81.
4. Hérodote, VIII, 65, etc.

Triptolème, le dieu et la déesse, Euboulos, Athénaia [1];
Les déesses Thesmophores Déméter et Coré, et Plutus et Calligénie, et Gé qui nourrit les jeunes et Hermès et les Grâces [2]; — Calligénie étant un démon qui est auprès de Déméter [3] —;
Thémis, Zeus Herceios, Déméter, Perrephatta, Eumolpe, Dolichos, l'Archégète (c'est-à-dire Iacchos?), Polyxénos, Treptos (celui qui a été élevé, Triptolémos), Dioclos, Céléos, Hestia, Athéna, les Grâces, Hermès, Héphaistos, Dionysos [4].

Dans un passage [5] où il attaque avec force les Mystères, Clément d'Alexandrie énumère Aphrodite, Zeus et Déméter, Zeus et Perséphone, Dionysos... en racontant les mythes qui les concernent.

Le byzantin Psellos [6] révèle plus de détails que Clément d'Alexandrie :

« Les Mystères de ces gens-là représentent le Zeus mythique s'unissant à Déo... et à sa fille Perséphone .... Aphrodite marine s'élève... Un hyménée de mariage est dit sur Coré... les douleurs de Déo... la potion de fiel et les tiraillements du cœur... Par dessus tout cela les honneurs de Dionysos, et la ciste, et ceux qui s'initient au Sabazios, les Métriazons (ceux qui s'initient aux Mystères de la Mère), et les Clodones, et les Mimallons, et un chaudron thesprote résonnant, et l'objet de Dodone en airain, et un autre Corybante, et un second Curète, imitation de démons... »

Du reste, il apparaît bien que les Grecs, en général, aiment à joindre diverses divinités à Déméter et à Perséphone.

A Andania, on honore ensemble Damater, les Grands Dieux, Hermas, Apollon Carneios, Hagna ou la Sainte (Foucart, *Inscr. d'Andanie*, § 6 et § 12).

1. SIG[3] 83 = IG[2], I, 76, 37, de 418 av. J.-C., dit-on (voir Martin P. Nilsson, *op. cit.*, p. 84). Pour les interprétations des représentations figurées, voir Nilsson, *op. cit.*, p. 89 et suiv.
2. Aristophane, *Thesmoph.*, 296-300.
3. Schol. d'Aristophane, *Thesmoph.*, 299.
4. Inscription de 403-402 av. J.-C. publiée par James H. Oliver, dans *Hesperia*, 1935, p. 21 et suiv.
5. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, ch. 2, 12 et suiv.
6. Psellos, *Ce que les Hellènes ont pensé des démons*, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 122, p. 877. On a supposé que Psellos, tout comme Clément d'Alexandrie, mêle les Mystères d'Eleusis, ceux d'Attis, de Dionysos, de Sabazios, de Zeus crétois et de l'orphisme (S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 105 et suiv.). Mais Psellos indique qu'il s'agit des Mystères athéniens.

A Thèbes, on rend un culte à Déméter Cabirienne, et à Coré, et aussi aux Cabires (Pausanias, IX, 25, 5).

A Mégare se voient côte à côte le temple de Dionysos Nyctélios, d'Aphrodite Épistrophia, l'oracle de la nuit et de Zeus Cronios..., la statue d'Asclépios et d'Hygieia, le mégaron de Déméter (Pausanias, I, 40, 5).

Sur la route de Tégée à Argos, on rencontre un *naos* et une statue d'Asclépios, à un stade, l'*hiéron* d'Apollon Pythien, de nombreux chênes, et le *naos* de Déméter; tout près, le *hiéron* de Dionysos Mystès (Pausanias, VIII, 54).

Pausanias, de même, a vu, en Arcadie, un autel à Déméter, un autel à Despoina (la Maîtresse), un autel à la Grande Mère des Dieux, puis le *naos* principal. Dans ce *naos* sont plusieurs statues : Déméter, Despoina; puis Artémis auprès de laquelle se tient le Titan Anytos qui l'a élevée — Artémis est fille de Déméter —; les Courètes en dessous; les Corybantes. La déesse Despoina, dont Pausanias ne veut pas donner le vrai nom, est fille de Poseidon et de Déméter. Près de là sont honorés Poseidon Hippios, Pan qui « mène à achèvement les prières des hommes et fait payer aux méchants ce qui convient », un feu qui ne s'éteint jamais, la nymphe Érato, Arès, Aphrodite, Apollon, Athéna [1].

On honore partout les Nymphes avec Déméter, car elles coopèrent à toutes les œuvres de la déesse.

« ... les Nymphes président à la génération... On dit qu'elles restent autour des eaux à cause de l'humidité de la génération » (Hermias, *Sur le Phèdre de Platon*, 87, édition Couvreur).

Coré, dit-on, a été élevée par les Nymphes [2]. Et l'on élève des statues de Coré ou Perséphone auprès des sources [3].

D'après le mythe le plus connu, Perséphone a été enlevée par Hadès ou Plouton : ce dieu a donc sa place dans les Mystères.

Mais les Mystères racontent aussi l'union de Zeus avec Déméter, d'où naît Perséphone, l'union de Zeus avec Perséphone, d'où naît le premier Dionysos : par conséquent les Mystères ne sont pas sans honorer Zeus [4], ni Dionysos.

1. Pausanias, VIII, 37.
2. Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, VI, 7.
3. « Placer la statue de la dite Coré sur les sources des eaux, c'est une invention des démons, dit le chrétien saint Justin (*Apologie* 64, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 425); ils ont dit qu'elle est la fille de Zeus. Ainsi ils imitent ce qui a été dit par Moïse... *Le pneuma de Dieu était porté en haut sur les eaux...* »
4. Dans les colonies ioniennes et dans plusieurs des Cyclades, un dieu

On rattache des Mystères à Dionysos comme à Déméter et à Perséphone. Tantôt les expressions employées semblent distinguer les Mystères de Dionysos et les Mystères célébrés à Éleusis [1], tantôt elles semblent unir Dionysos et les deux déesses pour les mêmes Mystères et les mêmes cérémonies [2] :

« Dans les Mystères de Dionysos et de Déméter... » (Schol. Aristoph., *Grenouilles*, 388).

« Il y a un *hiéron* de Dionysos à Éleusis et dans les *Dionysies* on célébrait les Mystères » (Schol. d'Aristophane, *Grenouilles*, 343).

« Dionysos est établi avec Déméter » (*ibid.*, 324).

Une inscription latine parle d'une femme qui a été à Éleusis « consacrée au dieu Bacchus, à Cérès, à Cora » (*C. I. L.*, tome VI, 1780).

Dionysos dirige les Mystères :

« O toi qui gardes l'Italie et veilles sur les vallées de Déo l'Éleusinienne, vallées communes à tous les hommes! » (Sophocle, *Antigone*, 1120).

« On appelle Iacchos et Dionysos l'archégète des Mystères, le démon de Déméter » (Strabon, X, 11).

Dionysos préside à l'initiation; et Platon [3], entre quatre sortes de délires, distingue celui de Dionysos qui est *télestique*, c'est-à-dire propre à l'initiation.

2. *Œuvre de Déméter*.

Déméter a institué non seulement les Grands Mystères, mais les petits Mystères et la purification des meurtriers :

« Déméter, pour la purification du meurtre des Centaures, établit les Petits Mystères, honorant Héraclès » (Diodore de Sicile, IV, 14).

Déméter a fait fonder les cités, dit Lydus :

« Déméter, en tant qu'elle est la Terre, est celle qui donne le principe de la cité. Voilà pourquoi on la représente comme *pyrgo-*

est adoré avec les déesses sous le nom de Zeus Eubouleus (Foucart, *Mystères d'Eleusis*, p. 27, p. 78).

1. Voir plus haut, p. 38.
2. Même union de Déméter et de Dionysos dans les Haloa « fête en l'honneur de Déméter et de Dionysos, dans laquelle on consomme les prémices de l'aire, surtout à Athènes, les emportant à Eleusis » (Eustathe, *Sur l'Iliade*, 772, 25).
3. Platon, *Phèdre*, 265 *b*.

phore (portant une couronne de murailles sur sa tête). La terre s'appelle aussi Cybèle... » (J. Lydus, *des Mois*, IV, 63).

Mais Eschyle loue de même « la Terre mère, la nourricière très chère » :

« Quand, jeunes, vous rampiez sur le sol bienveillant, elle prit toute la charge de votre éducation et vous éleva comme fondateurs de maisons et porteurs de boucliers » (Eschyle, *Sept*, 16 et s.).

Elle est l'harmonie dans la cité; elle est la concorde publique [1]; elle est la gardienne de la constitution à Athènes comme ailleurs [2].

Déméter fait les rois et les reines.

Hiéron, tyran de Syracuse, est hiérophante de Déméter et de Coré [3].

Chez Aristophane, un personnage qui se prétend de noble origine se dit descendant de Déméter [4].

A une époque récente, nous voyons plusieurs reines ou impératrices ou femmes de condition royale assimilées à Déméter : Cléopâtre, Livie, Agrippine, Drusilla, Messaline, Domitia, Sabine, Faustine l'Ancienne — alors que Faustine la Jeune apparaît comme une Coré [5].

Déméter préside aux jeux et aux concours, surtout à la course et aux concours scéniques :

Suivant Aristide (*Eleusinios* XIX), Céléos, Métaneira et Triptolème sont célébrés pour l'invention du blé, et les chars munis d'ailes portés par des serpents sur toute la terre et toute la mer. Héraclès fut le premier étranger initié, puis les Dioscures. Un concours gymnique fut créé à Éleusis, et ce fut le premier créé en Attique; la récompense était le fruit qui était apparu, les hommes éprouvant combien leurs forces avaient grandi grâce à la nourriture civilisée.

« *Stadion*... Les hommes, qui marchaient autrefois sur quatre pieds, se redressèrent quand le fruit de Déméter eut été trouvé; et, pour faire la démonstration de leur belle force, ils concouraient à la course » (*Etymol. Magnum*).

« A Éleusis, on célèbre les fêtes de Déméter (τὰ Δημήτρια). Et l'on dit que c'est le premier des concours. En effet les hommes le

1. *Bulletin de corr. hell.*, III, p. 510.
2. Diod. de Sicile, XIV, 5... Hymne orphique, 40.
3. Schol. de Pindare, IV, 60; VI, 158 *a*, 158 *c*.
4. Aristoph., *Acharniens*, 47 et suiv.
5. K. Scott, *American Journal of Philology*, 1928, p. 232.

faisaient après que le fruit de Déméter eut été trouvé, parce qu'alors ils purent montrer leur robustesse; eux qui auparavant marchaient à quatre pieds se relevèrent, et alors ils luttaient à la course; et voilà pourquoi on appelle la course *stadion* à cause de la *stasis* (tenue droite) » (Schol. de Pindare, *Olymp.* IX 150).

« Le concours des Éleusinies, dit Aristote (*fragment Peplus*, édit. Didot, t. IV, p. 311) fut le plus ancien de l'Hellade, les *Panathénées* n'ayant été instituées qu'ensuite. »

« *Eleusinia* — est-il relevé dans le Lexique d'Hésychius — concours scénique célébré en l'honneur de Déméter. »

Déméter donne la perfection de la vie.

« Déméter, notre maîtresse, engendre l'accomplissement de la vie depuis les choses d'en haut jusqu'aux dernières; et la vertu est la perfection des âmes » (Proclus, *Sur le Cratyle*, 168).

Cf. encore Eudocia, *Violarium*, *ch.* 1240, p. 336-337.

Platon, *Ménexène*, 238 *b*.

Déméter a donné aux hommes l'agriculture en même temps que les Mystères.

Voici deux textes de date postérieure.

« Déméter errait à travers toute la terre qui est sous le soleil, comme on le dit, poursuivant le rapt de Coré. Quand elle a parcouru toute la terre et la mer, elle arrive à Éleusis et cesse d'errer; elle reçoit celle qu'elle cherche. Apportant la récompense de ces deux choses à ceux des nôtres qui avaient fait cesser les courses errantes de la déesse, elle donne les fruits et les mystères, les uns capables de rendre plus douce la façon de se nourrir, les autres capables de rendre plus douce la *gnomé* [1] » (Himérius, *Discours*, II, 5).

« Pour récompenser les hommes de ce service, elle leur a donné les graines, comme le blé, l'orge, les légumes; on dit en effet que Déméter surveille les fruits qui se sèment. Ayant donné les graines elle a donné les dragons et les chars ailés pour aller de tout côté et distribuer à tous le blé et l'orge. Car les hommes ne savaient pas encore manger le pain ou se servir du blé, mais ils vivaient d'une vie nomade. Et non seulement elle donna le blé et tous les fruits qui se sèment, mais elle accomplit pour eux les mystères et leur montra comment il faut initier et être initié » (Eudocia, *Violarium*, ch. 1240, p. 336-337).

Mais l'orateur Isocrate a dit la même chose :

1. La décision prise par le cœur.

« Déméter nous a donné deux dons... les fruits de la terre qui nous ont permis de vivre d'une vie supérieure à celle des bêtes et l'initiation... » (Isocrate, *Panégyrique*, 28).

Et Platon, en termes tout différents :

« (La terre de l'Attique) après les avoir nourris et les avoir fait grandir jusqu'à la jeunesse, leur amena, comme conducteurs et instructeurs, des dieux dont il convient de laisser les noms dans les circonstances présentes... » (*Ménexène*, 238 *b*).

Remontant plus haut, nous trouvons Eschyle [1] louant Déméter « qui a nourri son âme », Hésiode [2] ordonnant à l'agriculteur de prier Déméter, Homère [3] appelant le pain « brisure de Déméter ». Et l'antiquité met Orphée, l'inventeur des Mystères, en relation avec l'agriculture [4].

Les Mystères d'Éleusis honorent Déméter comme étant la terre et la puissance qui donne la nourriture. Un même mot, en effet, dans les « hymnes attiques » (c'est-à-dire sans doute les hymnes faits pour les Mystères qui se célèbrent en Attique)désigne la terre et le coffre où l'on met la nourriture :

« Siphnis : la terre, chez les Athéniens. Il y a aussi la *sipya* (huche) Démétriaque » (Hésychius).

« Par *Siphnis*, dans les hymnes attiques, quelques-uns entendent non pas la terre, mais la *sipya* de laquelle Déméter fournissait les nourritures » (Pollux, X, 162).

La même Déméter apparait dans les fêtes agraires, notamment les *Thalysies*, et les *Haloa* « fête en l'honneur de Déméter et de Dionysos, dans laquelle on consomme les prémices de l'aire, ἅλω, surtout à Athènes, les emportant à Éleusis [5] ».

En réalité, la déesse Déméter, en donnant aux hommes l'agriculture et les Mystères, ne leur a pas fait deux dons différents, car l'agriculture fait partie des Mystères.

Varron, en traitant des Mystères, n'a présenté, nous dit

1. Esch., *fragm.* 99 = Ar., *Grenouilles*, 886-887, Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα.
2. Hésiode, *Travaux*, 465; cf. 300-301.
3. *Iliade*, XIII, 322. Cf. Hés., *Travaux*, 464, 595.
4. Horace, *Art poétique*, 391; Thémistius, *Discours*, XXX, 349 *b*, cités par O. Kern, *Orphic. fragm.* 111 et 112.
5. Eustathe, *Sur l'Iliade*, 772, 25.

saint Augustin, que l'explication concernant l'agriculture; il s'ensuit que les Mystères comprennent à la fois l'agriculture et autre chose :

« Varron, dit saint Augustin, n'explique rien des Éleusinies, si ce n'est ce qui concerne le blé... Proserpine, suivant, lui signifie la fécondité des semences : comme celle-ci avait disparu un certain temps, l'opinion se forma qu'Orcus avait enlevé la fille de Cérès... Il dit ensuite que beaucoup de détails, dans les mystères, n'ont rapport qu'à la découverte des céréales » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, III, 20).

Arnobe fournit un écho d'une opinion analogue, que les mystères ont une signification symbolique, que « Jupiter, c'est la pluie, Cérès, la terre, Proserpine emmenée sous terre, la semence confiée à la terre » (Arnobe, *Contre les Nations*, V, 32).

Le scholiaste d'Aristide affirme que les semences ont été données aux hommes, venant de chez Hadès, de Céléos, de Triptolème :

« Le mythe dit que, les premiers, ils ont reçu des dieux les semences par Hadès, par Céléos et par Triptolème » (Schol. d'Aristide, *Panath.*, p. 91),

par conséquent il rattache étroitement l'invention de l'agriculture aux mythes éleusiniens.

Et Diodore de Sicile rattache en ces termes l'institution de l'agriculture à l'institution des Mystères :

« En plus de l'invention du blé, elle enseigna aux hommes à le travailler et elle produisit les lois par lesquelles ils furent amenés à agir conformément à la justice. Pour ce motif, on dit qu'elle fut appelée *Thesmophore.* Or, on ne saurait trouver plus grand bienfait que ces inventions, car elles contiennent le vivre et le bien vivre » (Diodore de Sicile, V, 5).

Dès que les hommes ont l'agriculture, ils peuvent en effet vivre plus facilement, sans se battre et sans se tuer. Ainsi les Mystères, en enseignant l'agriculture, amènent-ils la civilisation :

« Ils commencèrent à célébrer des Mystères en son honneur, se réjouissant à la fois de la découverte des choses utiles à la vie, et de la réunion des hommes en société, voyant dans ces Mystères la preuve qu'ils avaient cessé de se battre pour gagner la nourriture nécessaire à la vie. Ils étaient rassasiés, ce qui se dit *mysiân*, et il

est probable que le nom des Mystères vient de là, à cause de quoi, chez quelques-uns, Déméter a reçu le nom de Mysia. Ou bien le nom vient de ce qu'il faut une recherche ardente pour tout ce qui comporte une difficulté de compréhension » (Cornutus, 28).

Platon rattache aux Mystères non seulement l'invention du vin et des céréales grâce auxquels les hommes ont cessé de se dévorer, mais aussi l'institution des sacrifices qui a permis aux hommes de manger la chair des victimes :

« Quoi donc? Nous croyons que les vignes sont apparues un jour, elles qui auparavant n'existaient pas? Et de même les oliviers et les dons de Déméter et de Coré? Et que Triptolème devint le ministre de telles divinités? Mais, dans le temps où cela n'était pas, ne croyons-nous pas que les êtres vivants, comme maintenant, se nourrissaient en se mangeant les uns les autres?... Sur d'autres, par contre, nous entendons dire qu'ils n'osaient pas goûter à la chair du bœuf, que l'on ne sacrifiait pas d'êtres vivants aux dieux, mais des *pélanoi* (gâteaux) et des fruits humectés de miel, et autres tels sacrifices; qu'ils s'abstenaient de chairs, parce qu'il n'était pas pieux (ὅσιον) d'en manger ni de souiller de sang les autels des dieux; mais il y avait des vies orphiques pour ceux d'entre nous qui vivaient alors, prenant ce qui n'avait pas vie, s'abstenant au contraire de tout ce qui avait vie » (Platon, *Lois*, 782 *b-c*).

Et les Grecs le répètent souvent [1].

Voilà pourquoi sans doute, pour prendre un exemple particulier, on a pu considérer la chénice, ou mesure de blé, comme symbole de la justice [2].

Déméter donne la santé et les moyens de guérir; elle est salvatrice [3]; elle a donc en cela les mêmes vertus que l'Isis des Égyptiens [4]. Elle a institué le mariage [5].

En instituant le mariage, du reste, elle n'a pas accompli une œuvre différente de son œuvre principale, car, d'après la religion grecque, le mariage est une initiation [6], comme

1. Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, I, 138, p. 1401, 55.
2. δικαιοσύνη. ἡ χοῖνιξ μυστικῶς, Hésychius.
3. Hymne orph., 40; Iamblique, *Vie de Pythag.*, 35.
4. Aristoph., *Grenouilles*, 378, etc. Diod. de Sic., I, 25. Voir P. Foucart, *Myst. d'Eleusis*, p. 29.
5. Plutarque, *Préceptes conjug.*, début; Servius citant Calvus : « Elle enseigna les lois saintes, unit par le mariage les corps amis et fonda les grandes cités » (*Sur l'Enéide*, IV, 58).
6. En grec un *télos*.

l'initiation comporte un mariage [1], et le mariage est pareil à l'agriculture [2].

3. *Œuvre de Perséphone.*

Mais la puissance de Perséphone coopère avec celle de Déméter.

Par les Mystères l'homme reçoit une nouvelle vie et une nouvelle âme. Or la puissance qui donne la nouvelle vie de l'initiation est la même puissance — Perséphone — qui, de la graine semée en terre, fait naître une plante nouvelle, qui fait descendre sur terre une âme destinée à former et animer un corps humain, qui fait mourir les hommes et règne sur les morts, qui ramène les âmes en haut pour leur donner une vie nouvelle.

Perséphone est la puissance par laquelle la graine meurt puis donne naissance à une plante nouvelle :

« Proserpine est identique à la fécondité des grains » (Varron dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, 7, 20).

« Proserpine entraînée par Hadès, c'est la puissance de germination emportée quand le soleil va vers l'équinoxe d'hiver » (Lydus, *des Mois*, IV, 137).

Cf. encore Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 66; Arnobe, *Contre le Nations*, III, 33; Porphyre, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, III, 11, 17, etc.

Perséphone est aussi la puissance qui fait descendre les âmes dans la genèse où elles président à la fabrication des corps :

« Le corps est une tunique pour l'âme, tunique qui la revêt, merveilleuse à contempler soit dans son assemblage, soit dans sa liaison avec l'âme. Voilà pourquoi, chez Orphée, Coré, qui est la surveillante de tout ce qui se sème, est représentée comme tissant, les anciens ayant dit que le ciel aussi est un *peplos* et qu'il est le manteau des dieux ouraniens » (Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 14).

Et Perséphone apparaît déjà chez Homère (*Iliade*, IX, 456-457) comme la déesse qui donne la vie.

1. Voir ci-dessous, même chapitre. Tertullien, *Contre les Valentiniens*, p. 189 : « *Eleusinia Valentini lenocinia fecere*, les Valentiniens ont transformé les Mystères d'Eleusis en officine de pourvoyeurs », fait connaître implicitement que l'initiation d'Eleusis comporte un mariage mystique.

2. Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 42; Artémidore, *des Songes*, I, 21, etc.

Perséphone est la puissance qui fait mourir et qui règne sur les morts :

Les textes sont nombreux sur ce point, depuis Homère (*Iliade*, IX, 569), Euripide (*Ion*, 1048-1053), Platon (*Cratyle*, 404 *c*) jusqu'à l'*Etymologicum Gudianum.*

Perséphone est la puissance qui renvoie vers le haut les âmes des morts :

Des témoignages anciens se rencontrent dans l'*Odyssée*, XI, 226, chez Euripide, *Rhésus*, 962-966. Et le mythe d'après lequel Perséphone est enlevée par Hadès, puis renvoyée près de sa mère, signifie non seulement que le grain tombé en terre et mort forme une nouvelle plante, mais que l'âme, après la mort, reprend une vie nouvelle.

4. *Œuvre de Dionysos.*

On attribue aussi à Dionysos le principe de l'initiation et l'on croit que l'exaltation dionysiaque amène à l'initiation [1].

L'âme, avant de descendre sur la terre, avait été établie par Dionysos sur le trône de Zeus; les *télétés* doivent la rétablir sur le trône, soit quand elle est encore ici-bas, soit quand elle aura quitté ce séjour; celui qui est initié remonte vers les dieux, alors que le non-initié est plongé dans la fange (dans le *borboros*) :

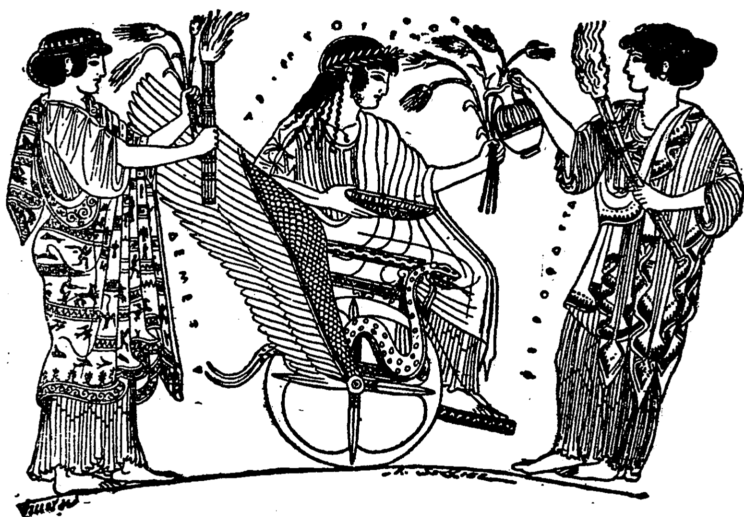
« Le but des *télétés* est de faire remonter les âmes vers cette fin, là d'où elles ont fait leur première descente au commencement, quand Dionysos les avait établies et les avait assises sur le trône de son propre père, c'est-à-dire dans la vie complète éthérée. L'initié habite donc nécessairement avec les dieux, selon la visée des dieux qui initient. Les initiations sont doubles...

Celui qui n'est pas initié, restant tout à fait éloigné de sa propre fin, est plongé dans le *borboros*, soit en cette vie, soit à plus forte raison dans l'autre, c'est-à-dire qu'il est dans la lie de ce qui est soumis à la génération, dans le Tartare même... » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 121).

L'âme subit le même sort que Dionysos; elle a d'abord vécu de la vie indivisée, puis elle a été partagée dans la

1. Platon, *Phèdre*, 165 *b*.

matière et enfermée dans le corps qui est une prison; une fois qu'elle a subi le châtiment, elle se ramasse en elle-même, c'est-à-dire prend conscience d'elle-même, et redevient un Dionysos, ramené en haut par le Dionysos qui est resté en haut :



TRIPTOLÈME ENTRE DÉMÉTER ET PERSÉPHONE.
Vase attique.
(Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* Hachette, éditeur.)

« Il (Platon) a imité le cercle mystique et cosmique des âmes. En effet, s'étant enfuies de la vie indivisée et dionysiaque, et s'étant proposé la vie titanique et rétrécie, elles ont été attachées dans la prison; mais, étant restées dans le châtiment, et s'étant occupées d'elles-mêmes, et purifiées des souillures titaniques, et ramassées en elles-mêmes, elles deviennent *Bacchoi*, c'est-à-dire *holoclères* d'après le Dionysos qui reste en haut » (*Id. ibid.*, p. 120).

Dionysos est la puissance qui fait monter dans les arbres le principe humide et générateur [1]. Il est dieu du vin [2]. Il a donné la vigne à Athènes [3], aux Grecs [4]... Dionysos a le

1. Plutarque, *Propos de table,* V, 3, 4; *Sur Isis et Osiris,* 35; Porphyre dans Eusèbe, *Prép. évang.*, III, 11, 9.
2. Hésiode, *Bouclier,* 400; *Travaux,* 614; — dans l'*Iliade,* XIV, 325, Dionysos est dit « joie pour les mortels »; — Euripide, *Herc. fur.,* 682, etc.
3. Apollodore, III, 14, 7.
4. Euripide, *Bacch.,* 272 et suiv.

pouvoir de purifier [1]. Il relève la Pensée ou le *Nous* [2]. Il donne par le vin un délire préparateur de sagesse [3].

Et par conséquent les Grecs ont cru qu'en donnant le vin et en donnant les Mystères, Dionysos accomplit la même œuvre.

Souvent il est question d'Iacchos [4].

Iacchos est le cri poussé dans la procession qui va d'Éleusis à Athènes [5] — comme il est l'hymne chanté au début par ceux qui s'initient à Dionysos [6] —.

On emmène Iacchos à Éleusis [7]; à l'époque romaine, il est question d'un« conducteur d'Iacchos [8] ».

Iacchos tient un flambeau; du moins une statue le représente-t-elle ainsi :

«Tout près (du lieu où se préparent les processions) est un *naos* de Déméter; les statues en sont Déméter elle-même et sa fille, et Iacchos tenant un flambeau » (Pausanias, I, 2, 4).

Il y a une réception d'Iacchos à Éleusis [9].

Et Iacchos peut s'assimiler à Dionysos, et Dionysos peut être appelé Iacchos par Orphée, Sophocle, Euripide, des auteurs d'épigrammes, et encore Psellus [10].

5. *Œuvre d'autres divinités.*

Dans les Mystères, l'âme imite et suit d'autres divinités encore :

« A la façon de Coré, l'âme descend dans la *genèse* (dans le monde de la génération). A la façon de Dionysos, elle

1. Sophocle, *Antigone*, 1142; Servius, *Sur les Géorg.*, I, 116; *Sur l'Enéide*, VI, 741.
2. *Orphic. fragm.*, édit. O. Kern, 280; Plutarque, *Propos de table*, VII, 9, 7; Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 8.
3. Platon, *Lois*, 672 *d;* Macrobe, *Songe de Scipion*, I, 12.
4. Martin P. Nilsson, *op. cit.*, p. 83-84.
5. Hérodote, VIII, 65. — « Iacchos... qu'ils chantent en sortant de la ville par l'agora vers Eleusis » (Schol. d'Aristoph., *Grenouilles*, 320).
6. « Iacchos, hymne que disaient au début ceux qui s'initiaient à Dionysos » (Schol. d'Eschyle, *Sept*, 635).
7. « Envoyer l'Iacchos de la ville à Eleusis » (Plutarque, *Phocion*, 28). « Le 20e jour de Boédromion pendant lequel on emmène l'Iacchos mystique » (Plutarque, *Camille*, 9). Cf. Plutarque, *Alcibiade*, 34; schol. d'Aristoph., *Grenouilles*, 399.
8. Iacchagôgos, IG, 2^2, 1092, B 31; IG, 3, 162, 262; Pollux, I, 35.
9. IG, 2^2, 847, 21, etc.
10. Voir Bruchmann, *Epitheta deorum.*



Départ de Perséphone.
D'après J. Millingen.

PL. II



RETOUR DE PERSÉPHONE.
Amphore de Kertsch, d'après Ed. Gerhard.

se divise par la *genèse*. A la façon de Prométhée et des Titans, elle est attachée à un corps. Elle se détache, ayant pris de la force à la façon d'Héraclès. Elle se recueille par Apollon et Athéna la Salvatrice, en philosophant de façon vraiment pure. Elle remonte vers ses propres origines avec Déméter [1] »;

ce qui signifie :

la disparition de Perséphone, enlevée par Hadès et emportée dans les enfers, représente la descente de l'âme dans le monde de la génération; Dionysos déchiré en morceaux et dévoré par les Titans, c'est l'âme qui devient multiple en se rendant présente aux différentes parties du corps; Prométhée attaché sur le rocher, et les Titans, qui ont dévoré Dionysos, engloutis dans le Tartare, c'est l'âme attachée à un corps qui est lui-même attaché à la terre; Héraclès accomplissant ses nombreux travaux, c'est l'âme qui prépare sa délivrance; Apollon, le dieu purificateur, et Athéna la déesse qui sauve, permettent à l'âme de recueillir ses forces; Déméter ramène l'âme à sa première origine.

Et le même Olympiodore dit : « les dieux qui initient [2] ».

6. *Les Mythes*.

L'action des divinités dans les Mystères et les cérémonies s'exprime le plus souvent par des mythes.

Ce sont des mythes nombreux, variés et compliqués.

Zeus s'unit avec sa mère Rhéa, qui alors devient Déméter. De leur union naît Perséphone.

La filiation de Perséphone est indiquée par l'*Iliade*, XIV, 326, l'*Odyssée*, XI, 217, Hés., *Théog.*, 911, l'*hymne hom.* XXIX, 7 et beaucoup d'auteurs.

Mais l'union de Zeus avec Déméter n'est racontée que par des chrétiens, Clément d'Alexandrie et Athénagoras : Clément d'Alexandrie rapproche un rite accompli dans les Mystères d'Éleusis d'un rite accompli dans les Mystères phrygiens d'Attis et des Corybantes; il cite la formule prononcée par les initiés : *J'ai mangé*

1. Olympiodore, *Comm. sur le Phédon,* Norvin, p. 111.
2. Id., *ibid.*, p. 121.

au tympanon, j'ai bu au cymbalon, j'ai porté le cernos, je me suis enfoncé sous la tenture du lit nuptial [1].

Cependant Diodore de Sicile [2] mentionne le Dionysos plus ancien, fils de Zeus et de Perséphone « nommé par quelques-uns Sabazios, dont la naissance, les sacrifices, les honneurs se produisent de nuit et en cachette, à cause de la honte qui accompagne l'union ».

Et Proclus a commenté les deux unions, expliquant que Perséphone tantôt « est rangée avec Zeus, et produit avec lui le démiurge des choses séparées » tantôt « est dite ravie par Pluton et animant les dernières parties du tout », « elle dirige ceux qui sont sous la terre, elle gouverne les profondeurs de la terre; elle tend la vie aux choses extrêmes; elle rend une part de vie à ce qui est près d'elle sans vie et mort [3] ».

Zeus violente sa fille Perséphone et en a comme fils Dionysos. Hadès, dieu des Enfers, enlève Perséphone et en fait son épouse.

Que ces deux unions successives soient célébrées dans les Mystères d'Éleusis et aient été racontées par Orphée, des auteurs chrétiens le disent avec une netteté parfaite :

« Zeus s'unit à sa fille et sa fille enfante de lui. Éleusis m'en sera témoin, et Orphée, disant : *Mettez les portes pour les profanes*! Aïdonée enlève Coré et ses actions deviennent les mystères. Déméter pleure sa fille.... » (Tatien, *Contre les Grecs*, 8, dans la *Patr. gr.*, t. 6, p. 824-825).

« Votre poète Orphée dit que Zeus a tué son propre père Cronos, qu'il a épousé sa propre mère Rhéa, que Perséphone a été engendrée par eux, que Zeus la souilla elle aussi » (*Martyrium Theodoti Ancyrani...*, dans O. Kern, *Orphic. fragm.*, 153).

« Il (Zeus) s'unit à sa fille Perséphone, la violentant elle aussi sous la forme d'un dragon, et il eut d'elle comme fils Dionysos » (Athénagoras, *Ambassade pour les chrétiens*, 71).

Clément d'Alexandrie raconte ces deux unions :

« Ces symboles ne sont-ils pas de l'insolence? Les Mystères ne sont-ils pas ridicules? Et si j'ajoutais le reste? Déméter enfante, Perséphone grandit. Ce Zeus qui l'a engendrée s'unit à Phéréphatta sa propre fille, après s'être uni à Déo sa mère, oublieux de

1. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 5, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 76; Tatien, *Ambassade pour les Chrétiens*, 20 .

2. IV, 4.

3. Proclus, *Théol. plat.*, VI, 11, p. 370-371. Cf. Proclus, *Sur le Cratyle*, 402 d, p. 85, 18 Pasquali.

le première souillure. Zeus est père de Coré et son corrupteur; et il s'unit, devenu serpent, révélant en vérité sa nature réelle; donc le symbole des mystères sabaziens, pour ceux qui sont initiés, c'est le dieu à travers le *colpos*, et celui-ci c'est le serpent que l'on tire à travers le *colpos* des initiés, preuve de l'intempérance de Zeus. Phéréphatta enfante un fils à forme de taureau, dit quelque poète employant des figures de style : *Le taureau est père du dragon, et le dragon père du taureau; sur la montagne est l'aiguillon secret gardien des bœufs*. L'aiguillon gardien des bœufs, il en fait, je pense, quelque chose comme le *narthex* que les Bacchants font tourner comme un câble [1] (?) Veux-tu que je te raconte la cueillette des fleurs par Phéréphatta et le *calathos* et l'enlèvement par Aïdonée? » (Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 76).

Le mythe le plus souvent rappelé et expliqué par les auteurs est l'enlèvement de Perséphone par Hadès.

Il y est fait allusion chez Homère : le poète unit « Hadès et la terrible Perséphone » divinités invoquées pour qu'elles donnent la mort à quelqu'un [2]; et il nomme plusieurs fois « Hadès aux coursiers illustres [3] » qui emporte les âmes des guerriers morts. Des détails sur le mythe sont donnés par l'hymne homérique à Déméter et beaucoup d'auteurs, très fréquemment. Quant à la signification du mythe, c'est, suivant les uns, la disparition de la graine sous la terre pour un certain temps [4], suivant d'autres la descente de l'âme dans la genèse [5], suivant d'autres la mort [6].

Mais le mythe comporte des détails susceptibles de variations nombreuses d'après les pays où on les raconte, d'après les cérémonies dans lesquelles on les incorpore, d'après les gens devant lesquels on les récite.

Proserpine cueillait des fleurs dans tel ou tel lieu [7], quand Hadès la saisit et la plaça sur son char.

1. Mots de sens douteux dans le texte grec.
2. *Iliade*, IX, 569.
3. *Iliade*, XI, 444-445, etc.
4. Cornutus, ch. 28; schol. d'Hésiode, *Théog.*, 912; Lydus, *des Mois*, III, 137.
5. Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 11; Salluste, *des Dieux*, ch. IV.
6. *Iliade*, XI, 444-445, etc.
7. Près de Nyssa (*Hymne hom. à Déméter*); en Sicile; en Crète, suivant Bacchylide, près de l'Océan suivant Orphée, en Attique suivant Phanodème, à Napes suivant Démade (Schol. d'Hésiode, *Théog.*, 914)...

Il l'emporta à Éleusis suivant plusieurs auteurs et notamment l'hymne orphique XVIII, en Sicile près de la source Cyane, ou ailleurs, suivant d'autres [1], puis la transporta dans les Enfers.

D'après un mythe, la terre se fendit et les truies d'Euboulos furent englouties avec les deux déesses Perséphone et Déméter. En commémoration de ce fait on jette des porcs dans certains *mégara* [2]; des femmes descendent, ramènent les chairs des porcs et certaines représentations du sexe féminin [3]; ainsi on appelle la fertilité des moissons, la fécondité des femmes, et la bonne civilisation [4]. Ce sont les *Thesmophories* qui comprennent ces cérémonies.

Tantôt les mythes représentent Perséphone toute triste d'avoir quitté sa mère [5], tantôt ils la montrent peu soucieuse de revenir [6].

Déméter cherche sa fille; apprenant que Pluton l'a enlevée avec l'assentiment de Zeus, elle reste loin des dieux [7].

Elle tient en ses mains des flambeaux allumés. Dans les Mystères, les mystes participent à cette recherche et agitent dans leurs mains des flambeaux allumés [8].

A Argos, raconte Pausanias, est un gouffre dans lequel on jette à Coré des flambeaux allumés [9] : nous pouvons en conclure qu'ailleurs aussi on jette des flambeaux qui s'éteignent (la lumière devant reparaître ensuite).

Dans un autre rite, et qui appartient sans doute à une autre cérémonie, Déméter fait retentir les cymbales[10] ou les cymbales et les tambourins [11], quand elle recherche Perséphone. Voilà pourquoi les mystes font retentir la nuit

1. Diodore de Sicile, V, 3, notamment.
2. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 78.
3. Schol. de Lucien, *Dial. des courtisanes*, II, 1, édition Rabe, p. 275-276. Athénée, XIV, 647 *a*, citant Héraclide le Syracusain.
4. Schol. de Lucien, *ibid.*
5. *Hymne hom. à Déméter;* Ovide, *Métam.*, V, 505-508.
6. Lucain, VI, 699; Virgile, *Géorgiques*, IV, 38-39; Columelle, X, 270; Servius, *Sur les Géorg.*, I, 39.
7. *Hymne hom. à Déméter.*
8. Témoignages chrétiens : Minucius Felix, *Octavius*, 22, 2; Fulgence, *Mythol.*, I, 10; Lactance, *Instit. div.*, I, 21. — Témoignages latins : Schol. de Juvénal, XV, 140; Sénèque, *Herc. fur.*, 364-366, *Hippol.*, 105-107; Stace, *Silves*, IV, 8, 51.
9. Pausanias, II, 22, 3.
10. *Etymol. Magn.* et *Etym. Gud.*, au mot Achaea.
11. Schol. d'Aristoph., *Acharn.*, 708; Schol. de Pindare, *Isthm.*, VII, 3.







Le rapt de Perséphone.
Peinture murale d'un tombeau, Kertsch.

de la fête les cymbales et les tambourins [1]. Mais dans sa recherche, Déméter est alors accompagnée de Dionysos [2]. A cause de ce bruit Déméter a été surnommée Achaea, dit-on.

Déméter appelle Perséphone; et les femmes, du moins à Érétrie et à Mégare, appellent la déesse Calligénie [3].

A Athènes, quand Perséphone est évoquée, le hiérophante frappe l'*écheion* [4].

Un mythe à plusieurs formes variées expose que, pendant les courses errantes de Déméter, Poseidon s'unit à elle de force, et que la déesse enfanta une fille, dont on ne dit pas le nom, et le cheval Arion — c'est le mythe raconté à Thelpousa d'Arcadie [5] —; qu'elle enfanta *Despoina*, la Maîtresse — c'est le mythe raconté à Phigalie [6] —; qu'elle enfanta Arion — c'est le mythe raconté sans fixation de lieu par Apollodore [7] —.

Mais Poseidon est honoré à Éleusis [8]; et, sur la voie sacrée d'Éleusis, on adore ensemble Déméter, Coré, Poseidon et Athéné [9].

Chez le roi d'Éleusis, la déesse reste triste et refuse de boire le *cycéon*, mélange d'eau, de farine et de pavot qu'on lui offre et qui doit adoucir sa peine.

Il faut la consoler.

D'après une version souvent rapportée et qui n'a rien de secret, la servante Iambé, par ses plaisanteries, force la déesse à sourire et à rire; alors la déesse boit le cycéon [10].

Mais d'après une version qui nous a été rapportée par deux auteurs chrétiens, Clément d'Alexandrie [11] et Arnobe [12],

1. Velleius Paterc., I, 4, 1; Schol. de Pindare, *ibid.*
2. Schol. de Pindare, *ibid.*
3. Plutarque, *Quest. gr.*, 31; Paus., I, 43, 2 pour Athènes et Mégare; *Etym. Magn.* au mot *Anacléthris.*
4. Schol. de Théocrite, II, 36.
5. Pausanias, VIII, 25, 4-5.
6. Paus., VIII, 42, 2.
7. Apollodore, III, 6, 8.
8. Pausanias, I, 38, 1.
9. Paus., I, 37, 2.
10. *Hymn. hom.*, V, 195-211; Philicos dans O. Kern, *Orph. fragm.*, n° 49; Hésychius, au mot *Iambé;* Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, 1684, 53 et s.; G. Choiroboscos, *Commentarii in Hephaestionem*, éd. Consbruck, p. 214; Nicandre, *Alexipharmaca*, 128 et s., etc. Tous ces auteurs, sauf l'hymne homérique, ramènent à cet incident l'origine de l'iambe.
11. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 68 et suiv.
12. Arnobe, *Contre les Nations*, V, 25.

c'est un geste indécent de la servante Baubo qui fait rire Déméter et l'amène à boire le cycéon [1] : ce mythe est repris dans les cérémonies des Mystères; il a été raconté par Orphée.

Une autre forme du mythe a été présentée par Euri-



DÉMÉTER CONSOLÉE PAR LA MUSIQUE ET LE LOGOS.
Oxybaphon trouvé près de Lentini.
(Otto Bendorf, *Griechische und Sicilische Vasenbilder*, pl. XXXX.)

pide [2] : pour apaiser Déméter irritée, Zeus lui envoie les Charites (les Grâces) et les Muses qui doivent chanter devant elle; Cypris prend les cymbalons et les tympanons; alors la déesse rit et reçoit la flûte.

1. Le mythe de Baubo a son correspondant dans un mythe japonais : la grande déesse du Soleil s'est cachée dans une grotte et ne veut plus reparaître; une déesse danse devant la grotte; puis elle se dévêt jusqu'aux parties sexuelles; les dieux rient et la grande déesse sort (voir surtout : Matsumoto, *Recherches sur quelques thèmes de la myth. japonaise*, p. 21-22).
Mais il a aussi son correspondant dans une anecdote égyptienne : Ra-Harakhti, le Maître de l'Univers, a été insulté; il se retire dans son pavillon et y passe tout un jour, étendu sur le dos, seul; la déesse Hathor arrive; dressée devant son père elle dévoile la partie la plus secrète de son corps; Ra-Harakhti alors éclate de rire et se réconcilie avec les dieux (voir, par exemple, I. Lévy, *Autour d'un roman mythologique égyptien, Mélanges Cumont*, t. I, p. 819).

2. Euripide, *Hélène*, 1338 et suiv. — Chez les Japonais, forme analogue du mythe : la déesse Amatérasou s'est réfugiée dans une caverne, parce

D'après une autre version, Déméter boit, sur l'ordre de Zeus, une potion contenant du pavot [1]. On peut dire encore ceci : Mismé, qui reçoit Déméter en Attique, lui donne un breuvage contenant du pavot et de la farine que la déesse boit volontiers; mais elle s'irrite contre Ascalabos, fils de Mismé, qui se moque d'elle, et elle le transforme en lézard [2]. Ou bien la déesse boit le pavot et s'endort [3].

Voici le mythe raconté à Phigalie : Zeus envoie vers Déméter, cachée dans une caverne, les *Moirai* ou Parques, la déesse, persuadée par elles, dépose sa colère et se relâche de son chagrin [4].

Chaque ville grecque, sans doute, aime à se représenter Déméter, à la recherche de sa fille, venant chez le roi du pays; on la voit reçue ainsi par Athéra et Mysios en Argolide [5], par Prométhée et Aethnios en Béotie [6], Pélasgos à Argos [7], Trisaulés et Damithalès à Phénée d'Arcadie [8]...

Elle est venue à Éleusis, chez le roi et la reine, Dusaulès et Baubo suivant Palaephatos [9], Hippothoon suivant d'autres [10], mais, suivant la plupart, Céléos.

Avant d'arriver, la déesse s'assied près d'un puits, le

qu'on lui a volé son cheval; le riz, les plantes, les arbres, les hommes vont périr; alors on frappe de longs morceaux de bois l'un contre l'autre, on fait vibrer les cordes des arcs; c'est la première musique; Ouzoumé danse et la musique des dieux accompagne ses mouvements; les dieux rient et la déesse sort (Paule Riversdale, *Netsuké*, 1904, p. 79 et suiv.).

Une légende analogue avait cours chez les Pawnies, tribu de l'Orégon (voir Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 49 et suiv.; P. Foucart, *Myst. d'El.*, p. 120). Manabozho a perdu son frère, noyé par les Manitous. Il se lamente, il fait la guerre aux Manitous, il plonge le pays dans la terreur; il se barbouille le visage de couleur noire. Certains Manitous qui n'ont pas participé à la mort viennent s'entremettre. Ils construisent une loge sacrée. Ils préparent un festin. Manabozho boit une liqueur qui fait envoler sa mélancolie. Ils commencèrent alors leurs danses et leurs chants. Manabozho fut guéri; il mangea, dansa, chanta et fuma la pipe sacrée. C'est de cette manière que furent inventées les grandes danses-médecines. Puis Chibiabos, le frère de Manabozho, est rappelé à la vie; il doit veiller sur le pays des âmes et régner sur la terre des morts.

1. Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 78.
2. Antoninus Liberalis, ch. XXIV, *Ascalabos*.
3. Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 112.
4. Pausanias, VIII, 42, 2.
5. Pausanias, II, 35, 4-5.
6. *Id.*, IX, 25, 6.
7. *Id.*, I, 4, 2.
8. *Id.*, VIII, 15, 1.
9. Suidas et Harpocration, au mot *Dysaulès*.
10. Nicandre, *Alexipharmaca*, 128 et suiv.

puits Parthénios [1], Callichoros [2] ou Anthios [3]. Là les filles du roi la rencontrent et l'emmènent au palais de leur père.

Déméter élève le fils du roi : Démophon, qui meurt et est remplacé par Triptolème [4]; ou Triptolème fils d'Éleusinus [5]; ou Triptolème, frère d'Ambas, lequel est transformé en lézard [6]; ou Triptolème, réchauffé dans le feu, nourri du lait divin [7]. Triptolème est celui qui va donner aux hommes l'agriculture et la civilisation.

A Sicyone, Déméter a élevé Orthopolis [8].

Très souvent on raconte que Déméter s'unit avec le Roi. Homère et Hésiode disent qu'elle s'unit avec Jasion [9]; Hésiode précise que l'union eut lieu en Crète, et amena la naissance de Ploutos (la Richesse); un poète inconnu chante Déméter, la mère de Ploutos[10]; Clément d'Alexandrie rappelle l'amour de Jasion pour Déméter[11]; ou bien on dit que Jasion a seulement voulu s'unir à Déméter[12]; ou bien on explique que Jasion, héros de Samothrace, fut inspiré par Déméter et Coré et transporta leurs mystères en différents lieux[13]. Mais, à Éleusis, Déméter s'unit au roi Céléos qui lui fait connaître le ravisseur de Perséphone : le mythe est révélé par deux auteurs chrétiens[14]; cependant un hymne orphique[15] dit que la déesse, avant de retrouver Perséphone sous la conduite du fils de Dusaulos, enfanta d'abord Euboulos « par une nécessité mortelle ». En commémoration de cette union, les Mystères d'Éleusis célèbrent une union du hiérophante avec la prêtresse, accomplie dans l'obscu-

1. *Hymn. hom.*, V, 96-99; Nicandre, *Thér.*, 486; Apollodore, *Bibl.*, I, 5, 1, 2.
2. Paus., I, 38, 6.
3. Paus., I, 39, 1.
4. *Hymn. hom.*, VI; Apollodore, I, 5, 1.
5. Hygin, *Fable*, 147.
6. Nicandre, *Thér.*, 484 et les scholies.
7. Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 163.
8. Pausanias, II, 5, 8.
9. Homère, *Odyssée*, V, 125-128; Hésiode, *Théogonie*, 969.
10. Dans Athénée, XV, 694 *c*.
11. Clém. d'Alex., *Protrept.*, *Patr. gr.*, t. 8, p. 109.
12. Apollodore, III, 12, 1; Denys d'Halic., I, 61, etc.
13. Arrien, d'après Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, 1528, 14.
14. Scholiaste d'Aristide, p. 22; Grégoire de Naz., *Discours*, XXXIX, 4.
15. Hymne orphique, 40.

rité, union qui doit assurer le salut des mystes [1] : il s'agit là d'un mariage mystique, avant lequel le hiérophante a été rendu stérile pour la production de la vie matérielle [2], mais capable de produire la vie meilleure [3].

La déesse devient même l'épouse mystique des initiés [4].

Mais avant le retour de Perséphone, la déesse Déméter la cherche avec Céléos.

Dans les Mystères célébrés à Athènes, la déesse Déméter va avec Dionysos, celui qui est nommé Iacchos [5]; leur marche est accompagnée par le son des cymbales et des tambourins [6]. Or ce Dionysos qui est époux de Déméter peut être dit aussi son fils [7].

De même le Triptolème qui a été élevé par Déméter peut devenir aussi son époux [8]. Car Déméter devient l'épouse de son fils, c'est-à-dire du Roi [9].

Enfin Déméter retrouve Perséphone et la ramène au ciel.

Là encore les versions diffèrent.

Tantôt il est dit que Déméter descend dans les Enfers et en ramène sa fille [10].

Parfois on représente Déméter et sa fille montées sur un char traîné par des chevaux blancs [11].

On dit que Déméter, unie à Zeus, enfante Hécate, qui va chercher Perséphone dans les Enfers [12].

D'après les monuments figurés, Perséphone remonte seule ou bien est accompagnée des Grâces, d'Aphrodite, d'Hermès [13].

1. Saint Astérius, dans la *Patr. gr.*, t. 40, p. 324. Cf. Tertullien, *Aux nations*, II, 7.
2. Saint Jérôme, Lettre CXXII à Ageruch.; *Contre Jovin.*, I, 49; Servius, *Sur l'Enéide*, VI, 661.
3. Julien, *Discours*, V, 173 *c*; 174 *c*.
4. Grégoire de Nazianze, *Discours*, III, 104.
5. Schol. Pindare, *Isthm.*, VII, 3-5; Schol. d'Aristoph., *Grenouilles*, 324.
6. Schol. Pind., *ibid.*
7. Schol. d'Aristoph., *ibid.*
8. Aristophane, *Acharniens*, 47 et s.
9. « La Terre elle-même qui enfante tous les êtres, et, après les avoir nourris, prend d'eux ce qui la rend grosse. » (Eschyle, *Choéphores*, 127-128). Et des textes récents.
10. *Hymn. hom.; h. orphique*, 40; Ovide, *Métam.*, V, 533; Hygin, *fables*, 251; Olympiodore, *Sur le Phédon*, p. 43, 14, édit. Norvin.
11. Pindare, *Ol.*, VI, 160-161 et son scholiaste.
12. Callimaque cité dans les schol. de Théocrite, II, 12 *c*.
13. Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 277 et suiv.

Déméter et Perséphone remontent avec des flambeaux : en effet elles sont nommées pyrophores ou pyrphores[1]. Et nous pouvons penser qu'elles communiquent la lumière aux mystes qui doivent se la transmettre en courant [2].

Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone, a été attiré en bas par les Titans qui se sont saisis de lui et l'ont démembré; mais il est revenu à l'intégrité.

Voilà une première forme générale du mythe; elle a été exposée par Pythagore et les Pythagoriciens, suivant Cicéron [3] et la tradition l'attribue à Orphée [4].

Dionysos a été démembré, puis dévoré par les Titans; Zeus a foudroyé les Titans; de la cendre produite par ce foudroiement des Titans sont nés les hommes dont chacun a donc en lui-même une parcelle infime de Dionysos; ce Dionysos enfermé dans le corps humain et dans le monde comme dans une prison doit se libérer avec l'aide du Dionysos qui reste en haut; ainsi l'homme passe-t-il de la vie titanique à la vie olympique ou à la vie unique.

Platon a suivi sur ce point la théologie d'Orphée, dit-on :

« Comment donc admettre que Platon n'imite pas maintenant ces paroles orphiques que Dionysos est démembré par les Titans et ramené à l'unité par Apollon? Voilà pourquoi il dit *se réunir* et *se ramasser*, c'est-à-dire passer de la vie titanique à la vie unique » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 43-44).

A la vie titanique s'oppose la vie olympique; à la vie dans le monde de la genèse s'oppose la vie dans le ciel; les âmes sont descendues dans le monde pour obéir aux dieux, elles remontent par la puissance des principes divins :

« Tel est le drame qui nous concerne, nous autres hommes, qui sommes rangés tantôt dans l'ordre titanique, tantôt dans l'ordre olympique et qui agissons tantôt dans la genèse tantôt dans le ciel. Et les âmes divisées ont cette destinée par la prévoyance

1. Schol. d'Euripide, *Phéniciennes*, 687.
2. On peut conjecturer cela d'après les textes suivants : Euripide, *Phénic.*, 703-704; Apulée, *Métam.*, VI, 2; Schol. d'Euripide, *Phénic.*, 687, 703; Sénèque, *Herc. fur.*, 364-366; *Hippol.*, 105-107; Schol. de Juvénal, XV, 140; Stace, *Silves*, IV, 8, 51; Lucrèce, II, 70.
3. Cicéron, *De la Nature des Dieux*, I, 11, 27.
4. O. Kern, *Orph. fragm.*, 35, 36, 107, 210, 215, 216, etc.

des dieux qui se tient toujours en avant d'elles, qui fait remonter les âmes. En effet, de même que, parce qu'il y a des dieux auteurs de la génération, les âmes descendent, servant leur volonté, de même, parce qu'il existe des principes qui font remonter, à nos âmes aussi arrive la réascension d'ici-bas » (Proclus, *sur le Timée*, I, 57, *d*).

Et les auteurs grecs, sans expliquer le mythe en détail, y font plusieurs fois allusion, Platon quand il parle des passions titaniques [1], Plutarque quand il parle des « passions titaniques et mouvements de l'âme [2] », Dion Chrysostome quand il dit que « nous sommes tous du sang des Titans [3] », Xénocrate [4] et d'autres.

Mais la mythologie de Dionysos contient plusieurs autres points qui font l'objet de commémoration et de renouvellement dans les Mystères : Dionysos mâle et femelle, procession du phallos, mariages de Dionysos, expéditions et triomphe de Dionysos; passion et mort de Dionysos, puis sa résurrection; cortèges de Dionysos [5], etc.

Le premier Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone, s'est réincarné dans le second, fils de Dionysos et de Sémélé. Nous avons là-dessus les témoignagnes tardifs de Hygin, Nonnos, et du chrétien Commodien [6].

Dans les Mystères d'Éleusis, il est souvent question d'un Iacchos.

Nonnos présente comme s'étant succédé : Zagreus, fils de Perséphone (dieu du feu, du tonnerre, de la pluie), le Dionysos Thébain, fils de Sémélé, en qui revit le corps entier de Zagreus, car il a surgi du cœur de Dionysos; enfin l'Iacchos d'Éleusis, fils du Dionysos Thébain [7].

Il est question d'un Iacchos mort, sur lequel on se lamente [8]. Et d'autre part Iacchos joue toujours son rôle dans

1. Platon, *Lois*, 701 *c*.
2. Plutarque, *Sur la face qui est dans la lune*, XXVI, 13.
3. Dion Chrysostome, *Discours*, XXX, 550, édition Reiske.
4. Voir par exemple Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs*, p. 88.
5. Mythes sur lesquels nous ne pouvons donner de détails ici.
6. Hygin, 167; Nonnos, *Dionys.*, V, 562-571; Commodien, *Instruct.*, I, 12. — Mais Homère (*Iliade*, XIV, 325) mentionne déjà Dionysos, fils de Sémélé.
7. Nonnos, *Dionys.*, 48, 962 et suiv.
8. Schol. d'Euripide, *Troy.*, 1230.

les cérémonies. Nous devons donc en conclure que Iacchos renaît sans cesse.

On le dit identique à Dionysos ou différent de Dionysos [1], fils de Perséphone ou époux de Déméter [2]; on le dit un héros [3]. Il s'agit donc du Dionysos qui s'incarne sans cesse à Éleusis.

Iacchos est celui qui dirige les Mystères :

« On appelle Iacchos et Dionysos l'archégète des Mystères, le démon de Déméter » (Strabon, X, 3, 11).

En cette qualité, « Dionysos est établi avec Déméter [4] ».

Iacchos illumine :

« Quiconque d'entre vous m'entend et m'obéit fera retentir l'Iacchos à plusieurs reprises; mais, pour celui qui désobéit, je cacherai le feu et je fermerai les *anactora* de la Parole » (Himérius, *Discours*, XXII, 7, 762).

Himérius compare ses disciples fidèles aux initiés : les initiés crient l'Iacchos; ils pénètrent dans le sanctuaire où ils reçoivent l'illumination.

Iacchos distribue les biens et les richesses :

« Iacchos le distributeur » (Sophocle, *Antig.*, 1154).

« Iacchos aux cornes de bœuf » (Soph., *fragm.*, 874).

« Dans les concours lénaïques de Dionysos, le dadouque, tenant un flambeau, dit : *Appelle le dieu!* Et ceux qui entendent crient : *Fils de Sémélé! Iacchos! Donneur de richesse!* » (*Schol. d'Aristoph.*, *Grenouilles*, 479).

Ce Iacchos-Dionysos s'incarne dans le hiérophante qui, à Éleusis, monte dans l'*anactoron* et illumine les initiés.

Et voilà pourquoi le rhéteur Libanius, qui assimile Alcibiade à un hiérophante, l'assimile aussi à Apollon et à Dionysos :

« C'est un autre Apollon qui, de nouveau, vient de Délos chez nous. C'est un second Dionysos qui arrive, dans un cortège joyeux, de Thèbes en Attique, portant en grand nombre les signes de sa nature divine... Le bienheureux Silène, qui a souvent enveloppé Dionysos dans son manteau, l'accompagne en fête : c'est le sage Socrate. Et le dieu est en grande plénitude et partout dans la Grèce. Lui aussi il arrive dans l'Olympe grâce à sa race et grâce à

1. Schol. d'Aristoph., *Grenouilles*, 324.
2. *Ibid.*
3. Hésychius, au mot *Iacchos*.
4. Scholies d'Aristoph., *Grenouilles*, 324.

son administration de l'État, comme on dit que le premier dieu, le dieu mystique, y arrive en faisant le Bacchant, en portant la torche et en agitant les flambeaux du haut de l'*anactoron* » (Libanius, *Déclamation*, 12, 26-27, *Discours de Timon*).

De nombreuses divinités interviennent dans telle ou telle partie du drame mystique, ou bien sont célébrées par les Mystères d'Éleusis comme par les autres Mystères.

Apollon apparaît souvent comme celui qui a ramené Dionysos à l'intégrité.

Athéna a participé à cette œuvre.

Hécate a indiqué le lieu où Perséphone a été emmenée; suivant d'autres, elle a été envoyée sous terre pour ramener Perséphone.

Mais il semble certain que la généalogie des dieux ou plutôt diverses généalogies des dieux sont racontées dans les Mystères : en effet il y a des traces de ces généalogies dans les fragments orphiques, chez Hésiode, chez Platon et chez les divers théologiens.

On ne saurait ici entrer dans tous les détails de cette théologie, ni montrer comment les dieux peuvent être considérés comme divers ou comme s'identifiant les uns aux autres, et se perdant dans le Un et le Bon qui est la source première des dieux et des hommes; comment l'homme a par conséquent une origine divine et réunit en lui les éléments qui sont dans le monde.

Il suffit de retenir certains traits.

7. *Rapports des mystes avec lesdieux.*

Les Mystères nous rattachent au monde et aux dieux[1] :

« Les *télétés*... nous rattachent aux dieux » (Proclus, *Sur la République*, I, 75, 5).

Et la doctrine de Pythagore est pareille à celle des Mystères, comme souvent :

« Les Pythagoriciens recommandaient de regarder vers le ciel depuis l'aurore afin que nous nous rappelions ceux qui toujours

1. « Ziel jedes Mysteriums ist die Verbindung des Menschen mit der Gottheit durch einen sakramentalen Akt » (Alfred Körte, *Zu den eleusinischen Mysterien, Archiv für Religionswiss.*, 1915 (18), p. 118).

accomplissent leur œuvre en suivant le même chemin et de la même façon, et l'ordre et la pureté et la nudité. Car il n'y a rien qui voile un astre » (Marc Aurèle, XI, 26).

On peut dire que, grâce aux Mystères, l'âme humaine remonte vers les dieux, ou qu'elle remonte vers le dieu.

« Les mystères et les télétés font remonter nos âmes de la vie matérielle et mortelle, nous rattachent aux dieux, font disparaître par les illuminations intellectuelles tout le trouble enfoncé en nous par le manque de raisonnement, font disparaître par la lumière des dieux ce qu'il y a d'indéterminé et d'obscur dans ceux qui se font initier » (Proclus, *Sur la République*, I, 75, édit. Kroll).

« L'âme, étant parente du dieu, et descendant de là-haut, se hâte de remonter vers ce qui est de sa parenté » (Ménandre le Rhéteur, IX, p. 283, Walz).

L'initié se considère comme appartenant à la famille des dieux.

Le rhéteur Sopatros fait dire à un initié : « Considérant l'autre jour la parenté de mon âme avec la divinité, et soulevé d'enthousiasme par l'initiation... » (*Rhetores graeci*, édition Walz, t. 8, p.115).

On peut dire aussi que l'âme remonte vers l'unité des dieux :

« Ceux qui sont vraiment initiés vivent avec les dieux, car ils ont fui en haut vers leur propre unité, qui est aussi celle des dieux. Les non-initiés, ce sont ceux qui restent dans la discordance et dans la multiplicité, grâce à leur corps, et qui s'entrouvrent vers lui ; à cause de quoi ils vont vers ce qui leur est semblable » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 166).

Mais l'initié reste un homme, et rien de ce qui est humain ne lui est étranger :

« Sur l'ordre de la nature, nous gémissons quand passe le convoi funèbre d'une vierge adulte, et quand on met en terre un enfant trop petit pour le feu du bûcher. Quel homme de bien en effet, et digne du flambeau mystérieux, et tel que le veut le prêtre de Cérès, peut considérer aucun malheur d'autrui comme lui étant étranger? Voilà ce qui nous sépare des animaux muets » (Juvénal, *Satire* XV, 138 et suiv.).

Puisque des rapports étroits unissent l'homme, la cité et le monde, la religion permet d'agir non seulement sur l'homme, mais sur la cité et sur le monde.

Les rois non seulement dirigent les hommes, mais ils dirigent la nature et les phénomènes de la nature, amenant la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux.

Les prêtres et les dignitaires non seulement administrent les choses saintes, mais aident à la formation et à l'administration du monde [1].

Les âmes enfin « séparées de leur principe irraisonnable, et purifiées de tout élément corporel s'adjoindront aux dieux et partageront avec eux le gouvernement du monde entier [2]. »

§ II. — L'ame humaine et l'initiation.

L'âme préexiste à la vie humaine.

Elle a d'abord habité, libre, heureuse, parfaite, dans le Monde Intelligible, attachée à cette Intelligence éternelle, et en faisant partie.

Elle est ensuite venue dans la partie supérieure du Monde Visible; elle a traversé les différents cercles des astres, puis le cercle de la lune, puis a pénétré dans l'atmosphère terrestre humide et obscure; elle est enfin arrivée sur la terre.

Pendant cette descente, elle s'est adjoint plusieurs éléments, différents de sa nature primitive.

Dans la région éthérée, elle a reçu une partie lumineuse, le *souffle de pensée* (d'autres disent *souffle d'âme*, ou encore *souffle lumineux*), c'est-à-dire la force qui, une fois le composé humain constitué, transmettra du cerveau par les nerfs, à travers tout le corps, les ordres de la pensée.

Dans le cercle de la lune, elle a reçu le *souffle de vie* qui doit transporter du cœur dans le composé humain, par les artères, la chaleur vitale et la vie.

Arrivée dans le monde sublunaire, cercle de la *genèse* ou de la génération, elle subit un changement profond : le *char* ou *véhicule* qui la transportait, fait de lumière et de souffle subtils, devient plus matériel et prend la forme d'un corps humain; l'âme devient multiple.

1. Voir plus loin, notamment ch. X et XI.
2. Salluste le Philosophe, *Des Dieux*, ch. XXI, trad. Mario Meunier.

Sur terre, l'âme pénètre dans un corps, né de la terre. Ainsi l'homme qui vit ici-bas peut être compris comme étant une Pensée qui s'est enveloppée de vêtements de plus en plus matériels.

On peut se représenter encore l'homme vivant sur la terre comme ayant en lui un *Nous* (une Pensée), une Ame, un Corps : le *Nous* étant dans l'Ame et l'Ame dans le Corps.

On conçoit l'Ame comme primitivement simple, puis passant à la multiplicité.

L'Ame, peut-on dire, a trois facultés, *Nous*, *thumos* (ardeur vitale qui siège dans le cœur), *épithumia* (faculté de désirer et de sentir, appelée chez les poètes *phrène* ou *phrènes*, et qui siège dans le foie ou vers le foie); alors, dans le corps multiple, des forces ou *souffles* transportent les actions et réactions diverses : le *souffle de pensée* transporte par les nerfs les ordres de la pensée; le *souffle de vie* transporte par les artères l'ardeur vitale; un *souffle humide* distribue les éléments nutritifs ou les désirs, répulsions...

On conçoit aussi l'âme comme composée de sept facultés, ou huit facultés, ou de nombreuses puissances diverses.

Tant que l'âme reste enfermée dans le corps, et que la pensée est unie à l'âme seconde, l'homme est sujet aux passions et à la souffrance, car les mouvements qui montent de l'*épithumia* peuvent dominer l'ardeur de l'âme et la pensée; il est sujet à l'ignorance, car le cours de l'*esprit* peut être gêné ou obstrué. Il est comparable à la truie plongée dans le bourbier, à l'huître attachée au sol d'une île, au cadavre enfermé dans le tombeau, au coupable châtié pour ses fautes, au prisonnier attaché dans une sombre caverne, à l'exilé écarté de sa patrie véritable. ..

La mort doit le délivrer. Il remontera vers la région supérieure en se dégageant plus ou moins vite des influences funestes, en se purifiant des souillures contractées ici-bas. Il reviendra à l'unité et se réunira d'une union intime avec la Pensée divine et éternelle.

En réalité l'âme humaine est issue du *Nous* (ou Intellect) qui est unique, le *Nous* étant lui-même un développement de ce qui est supérieur au *Nous*.

L'âme humaine doit revenir s'identifier au *Nous* et à ce qui est au-dessus du *Nous*, mais en amenant avec elle tout ce qui est primitivement chaos, obscurité, trouble, confusion.

Les âmes humaines, qui ont toutes la même origine première, ne sont pas cependant toutes parties de la même hauteur pour entrer dans la vie actuelle. Elles ne sont pas venues de la même façon; certaines semblent descendues volontairement pour perfectionner et illuminer le monde; d'autres semblent avoir été précipitées par suite d'une faute et avoir cette faute à expier, mais toute âme est susceptible d'éclairer la matière et toute âme est diminuée par son contact avec le corps. Les âmes humaines ne viennent pas dans des corps pareils, certains corps étant plus grossiers, d'autres ayant déjà quelque chose de divin...

Et le retour qui s'accomplit après la mort n'est pas le même; il peut demander plus ou moins de temps, il peut comporter des vicissitudes diverses. Mais le but final reste le même.

L'homme vit dans une cité et dans un monde : la cité et le monde doivent eux aussi parvenir à la perfection.

Cet état de perfection est préparé dès la vie actuelle par la religion et les initiations.

L'initiation en effet ressemble à la mort, c'est-à-dire au retour de l'homme vers ses origines; se faire initier, c'est apprendre à mourir, c'est-à-dire apprendre à remonter vers la lumière; ou, pour parler encore d'une autre façon, c'est mourir d'une mort symbolique, par laquelle on quitte ce qui est imparfait.

L'âme est descendue de plusieurs degrés dans sa progression vers la vie matérielle; elle doit remonter ces divers degrés pour regagner le lieu d'où elle est partie et y faire remonter avec elle les éléments hétérogènes. Voilà pourquoi l'initiation comporte plusieurs degrés successifs.

La cité et le monde doivent finalement se confondre dans la perfection de l'unité. Or les initiations procurent les moyens de ramener dès cette vie la cité et le monde vers un état

meilleur. Elles font des citoyens meilleurs, de meilleurs laboureurs, de meilleurs chefs de cités; elles font des époux, elles font des chefs ou conducteurs : médecins, poètes, prêtres, philosophes, législateurs...

La théorie générale des Mystères éleusiniens ne se trouve, certes, exposée clairement et distinctement chez aucun auteur grec.

Il nous faut la reconstituer en ajustant ensemble divers documents, et rétablir la doctrine point par point.

1. *Comment l'âme est venue sur la terre.*

Que l'âme, d'abord pensée pure, soit descendue sur la terre en s'adjoignant des parties diverses, avant de s'unir à un corps, beaucoup d'auteurs l'ont dit de façon plus ou moins claire.

Aristide Quintilien, rhéteur de l'époque chrétienne (il a vécu vers l'an 110 après J.-C.), qui se préoccupe toujours de suivre les idées antiques, et en particulier celles de Platon, nous a décrit la descente des âmes dans un récit sinon très clair, du moins très circonstancié [1].

Voulant expliquer l'affinité du corps humain pour la musique, il reconnaît comme éléments importants de ce corps humain — sur lesquels agit directement la musique des instruments à corde et des instruments à vent — les nerfs et les artères, avec les *souffles* qui les parcourent, *souffle de pensée et souffle d'âme.*

Puis il raconte la formation de ces *souffles*, et la formation du composé humain.

« Cette âme, tant qu'elle siège dans la partie la plus pure du monde, n'a aucune union avec les corps, elle ne subit aucune altération, et suit le maître de toutes choses. Mais lorsque, par suite d'une inclination vers les choses d'ici-bas, elle prend quelques idées des lieux qui entourent le séjour terrestre, alors un certain oubli de ce qui est là-haut la prend un peu et la porte vers le bas; à mesure qu'elle s'écarte de ce qui est en haut, elle s'applique à ce qui est ici-bas, se remplit d'irréflexion, et se tourne

1. *De la Musique,* édition Meibomius, p. 103 et suivantes.

vers les ténèbres corporelles, devenant incapable, par la diminution de sa dignité ancienne, de se tendre en pensée avec le tout; puis, oubliant les beautés d'en haut, et en gardant même une certaine terreur, elle se laisse emporter vers les parties plus solides et plus matérielles. Ainsi, désirant un corps, dit-on, à mesure qu'elle passe par chacune des régions supérieures, elle prend et attire à elle quelques parties du composé corporel. Quand elle va à travers les cercles éthérés, elle prend tout ce qui est lumineux, propre à sauver le corps et à le garder physiquement, en maintenant l'unité dans ses différentes parties; de ces cercles et des tracés qui sont en eux, elle constitue des liens entrelacés à la façon d'un filet, par le transport des lignes les unes dans les autres, transport sans ordre. Quand elle passe à travers les lieux qui avoisinent la lune, lieux qui participent à l'obscur et au *souffle* désormais placés en face, elle fait un grand et considérable sifflement, à cause du mouvement naturel, et se remplit du *souffle* qui est en dessous; et, étendant les surfaces et les tracés des cercles, d'une part attirant vers elle certaines choses des masses du souffle, d'autre part gardant par sa nature quelques-unes des choses qui sont au-dessus, elle perd son apparence sphérique; elle passe à la forme humaine; les surfaces qu'elle a rencontrées dans la partie lumineuse, et la matière éthérée, elle les change en membranes, les lignes qu'elle a rencontrées dans l'empyrée, et la couleur éclatante du feu dont elle a été teinte, elle en fait la forme des nerfs; elle prend ensuite le *souffle humide;* en sorte que cela lui fait un premier corps physique, formé de surfaces, membraneuses et nerveuses, et de *souffle.* Cela fait la racine du corps. C'est par cela que l'organe *ostréique* [1] est nourri et maintenu. »

Que cette théorie soit empruntée aux Mystères, Aristide Quintilien ne le dit pas. Mais il nous permet ailleurs de le conjecturer. Il a en effet cette affirmation [2] :

« La musique et la philosophie sont dans les mêmes rapports que les petits et les grands Mystères... La philosophie est un accomplissement parfait : ce qui a été perdu par les âmes dans le malheur de la naissance, elle le restitue par les souvenirs... »

La philosophie, pour lui, est analogue aux grands Mystères; et la philosophie ramène l'âme à son état primitif : c'est donc que les Mystères se proposent eux aussi de ramener l'âme à son état primitif; ils supposent donc un état primitif parfait, suivi par la déchéance de l'âme tombée dans le corps.

Le latin Macrobe exprime dans un style différent des idées semblables.

1. Le corps, qui est attaché à l'âme comme l'huître (*ostreon)* à l'écaille, suivant une comparaison que nous retrouverons plus loin.
2. *De la musique,* III, 165.

Il raconte comment l'âme quitte le séjour d'en haut :

« ...Les âmes bienheureuses, libres de tout contact avec n'importe quel corps, possèdent le ciel. Mais celle qui a pensé, par un secret désir, à l'appétence de ce que nous appelons sur la terre la vie, regardant du haut de cet observatoire élevé *(ab illa specula altissima)* et de cette lumière perpétuelle, s'enfonce peu à peu, par le poids même de la pensée terrestre, vers les lieux inférieurs. Elle ne s'enfonce pas tout d'un coup de l'incorruptibilité parfaite dans un corps de boue, mais, peu à peu, par des pertes secrètes *(per tacita detrimenta)* et par un éloignement progressif de la pureté simple et absolument sans tache, elle se gonfle en recevant pour ainsi dire les accroissements d'un corps sidéral *(in quaedam siderei corporis incrementa turgescit)* ; en effet, dans toutes les sphères qui sont en dessous du ciel, elle se revêt d'un vêtement éthéré *(aetheria obvolutione vestitur)*, de telle sorte que, par elles, peu à peu elle se rend apte à la société de ce vêtement ostréique *(ut per eas gradatim societati hujus indumenti testei concilietur)* et ainsi, par autant de morts qu'elle traverse de sphères, elle arrive à ce qu'on appelle sur les terres la vie » *(Songe de Scipion*, I, 10).

Il décrit les portes du ciel, qui sont sur la Voie Lactée :

« Par ces portes, suivant la croyance admise, les âmes vont du ciel sur les terres et des terres au ciel » (*id.*, *ibid.*, I, 12).

Il précise ensuite :

« De là, c'est-à-dire de la limite où le zodiaque et le lactée se touchent, l'âme descend, et alors coule de la forme ronde, qui est la seule forme divine, à la forme conique; elle s'étend, de même que la ligne naît du point et avance de l'indivision vers la longueur; de son point qui est la monade, elle vient vers la dyade qui est la première extension en avant. Et ceci est l'essence que Platon, dans le *Timée*, a appelée indivisible et divisée, lorsqu'il parlait de la fabrication de l'âme du monde : les âmes du monde et des hommes apparaîtront tantôt comme ignorant toute division, si l'on pense à la simplicité de la nature divine, tantôt comme multiples, quand la première se répand dans les membres du monde, la seconde dans les membres du corps humain. L'âme donc, quand elle est attirée vers le corps, dans cette première extension d'elle-même commence à ressentir le tumulte de la matière, c'est-à-dire l'ὕλην influant sur elle. Et c'est ce que Platon a marqué dans le *Phédon*, que l'âme est entraînée vers le corps trépidante d'une ivresse nouvelle, voulant signifier le nouveau breuvage, produit par un afflux de la matière, qui l'imprègne et l'alourdit, puis l'entraîne. Comme marque de ce secret [1], il y a le cratère astral de Liber le Père, placé dans la région qui est entre le Cancer et le Lion,

1. *Arcani hujus indicium.*

signifiant que l'ébriété arrive par là pour la première fois aux âmes qui vont descendre, sous l'influence de la matière qui pénètre en elles, à la suite de quoi l'oubli, compagnon de l'ivresse, commence à se glisser insensiblement dans les âmes. . . . .

L'*hylé* a formé tout le corps du monde que nous voyons partout, après avoir été modelée par les idées [1]. Mais sa partie la plus haute, capable de soutenir et former ce qui est divin [2], s'appelle le nectar; et c'est, suivant la croyance établie, le breuvage des dieux; la partie qui est plus bas, et qui est plus trouble est le breuvage des âmes; et c'est ce que les Anciens ont appelé le fleuve du Léthé. Mais, par Liber le Père lui-même, les Orphiques soupçonnent qu'il faut comprendre le νοῦν ὑλικόν (la Pensée imprégnée de matière,) qui, né de celui-là, qui est indivis, se divise en chacun. Aussi, dans les cérémonies sacrées, on raconte que, déchiré membre par membre par la fureur titanique, et les morceaux ayant été ensevelis, il se releva *un* et intact, parce que le νοῦς, appelé en latin, comme nous l'avons dit, *Mens*, en se présentant divisible d'indivisible qu'il était, et en retournant de nouveau de la division à l'indivision, remplit les offices qu'il doit remplir dans le monde et n'abandonne pas les secrets de sa nature.

Donc, par ce premier poids, l'âme glisse du zodiaque et du lactée, jusqu'aux sphères situées en dessous; et pendant qu'elle glisse par des sphères, non seulement... elle se recouvre d'un corps lumineux qu'elle s'ajoute, mais encore elle introduit en elle-même le mouvement qu'elle doit avoir dans l'exercice de ce corps : dans la sphère de Saturne, le raisonnement et la compréhension que l'on appelle λογιστικόν et θεωρητικόν; dans celle de Jupiter, la force d'agir qui est πρακτικόν; dans Mars l'ardeur de l'âme [3] qui s'appelle θυμικόν; dans celle du soleil la faculté de sentir et d'imaginer [4] qui s'appellent αἰσθητικόν et φανταστικόν; le mouvement du désir [5], que l'on appelle ἐπιθυμητικόν, dans celle de Vénus; celui de mettre en avant et d'expliquer ce qu'elle ressent [6] dans la sphère de Mercure; pour le φυτικόν, c'est-à-dire la faculté de planter et de faire croître les corps [7], elle l'acquiert en entrant dans le cercle de la lune. Et cette puissance est la dernière si l'on part des choses divines, mais la première quand on considère les choses qui sont nôtres et terrestres : le corps en effet est la lie des choses divines, mais la première substance animale. Et telle est la différence entre les corps terrestres et les corps supérieurs, c'est-à-dire ceux du ciel

1. *Ideis impressa.*
2. *Qua vel sustentantur divina vel constant.*
3. *Animositatis ardorem.*
4. *Sentiendi opinandique naturam.*
5. *Desiderii motum.*
6. *Pronuntiandi et interpretandi quae sentiat.*
7. *Naturam plantandi et augendi corpora.*

et des astres et des autres éléments, que ceux-là sont appelés en haut pour le siège de l'âme et ont mérité l'immortalité par la nature même de la région où ils sont et par l'imitation de cette sublimité, tandis que l'âme est amenée vers ces corps terrestres, de sorte qu'on croit qu'elle meurt quand elle se renferme dans cette région caduque et dans le séjour de la mortalité.

Ne va pas t'émouvoir si, à propos de l'âme, nous nommons tant de fois la mort. Par la mort en effet, l'âme ne s'éteint pas, elle est seulement recouverte pour un certain temps; et son engloutissement temporel ne lui enlève pas le bénéfice de la perpétuité. Et de même, quand elle sera hors du corps dans lequel elle aura accompli sa fonction, presque usée par la contagion de ses défauts, alors elle reviendra à la lumière de la vie éternelle, rétablie dans son intégrité. »

Plutarque [1] explique la même théorie, mais sans entrer dans tous les mêmes détails :

« Et, relativement au point qu'Eschyle a traité par énigme et a montré obscurément quand il a dit :

Vénérable Apollon, dieu exilé du ciel,

que ma bouche ne commette pas de faute, suivant le mot d'Hérodote. Mais Empédocle, au début de sa philosophie, fait cette proclamation :

C'est affaire de la nécessité, antique décret des dieux,
lorsque quelqu'un, égaré, souille ses membres d'un meurtre [2]
et quand les démons de longue durée ont obtenu sa vie,
qu'il erre pendant dix mille saisons loin des bienheureux.
Tel est mon exil actuel, loin des dieux, dans l'erreur;

alors, il ne veut pas parler de lui seul, mais il veut, par lui-même, indiquer que nous sommes tous des émigrés, des étrangers et des exilés.

Car, a-t-il dit, ce n'est pas le sang, ni le *pneuma* mêlé à ce sang, ô hommes, qui a fourni l'essence de l'âme et son principe : ces éléments ont seulement façonné le corps, né de la terre et mortel. Pour l'âme, venue d'ailleurs ici-bas, il appelle sa naissance un voyage, employant la plus atténuée des expressions; car, suivant

1. *De l'exil,* XVII (édition Didot, t. I, p. 734).
2. Ailleurs (*de la manducation des chairs*, I, 7, édition Didot, I, p. 925) Plutarque, hésitant à dire pourquoi l'abstinence de viande est demandée en certains cas, reprend des expressions d'Empédocle « que les âmes sont attachées à des corps, expiant des meurtres, expiant le fait d'avoir mangé des chairs et des allélophagies (crime de se dévorer mutuellement) ». — Il y a là sans doute une allusion au mythe de Dionysos démembré et déchiré par les Titans qui sont les ancêtres de l'homme, mythe qui signifiait que l'âme humaine a perdu son unité première pour se diviser à l'intérieur du corps humain.

la vérité pure, elle est exilée et errante, poussée par des décisions et des lois divines. Ensuite, de même que dans une île sujette aux assauts furieux de la mer, elle est, comme dit Platon, attachée au corps à la façon d'une huître, elle ne se souvient plus, et ne sait plus

de quel honneur et de quelle grandeur de félicité

elle est venue, ayant quitté non pas Sardes pour Athènes, ni Corinthe pour Lemnos ou Scyros, mais le ciel et la lune pour la terre et la vie sur la terre... »

L'âme, en venant sur la terre, est entrée dans un corps matériel.

Jamblique, dans son *Traité de l'âme* [1], fait allusion à cette doctrine :

« Les uns introduisent immédiatement l'âme dans le corps organisé...

D'autres pensent qu'entre le corps solide et l'âme incorporelle et angélique, il y a des *vêtements éthérés*, *célestes*, *spirituels*, qui, enveloppant la vie intellectuelle, sont produits pour la contenir et lui servir de véhicules, et, d'un autre côté, l'attachent convenablement au corps solide par des liens intermédiaires communs. »

Plotin [2], non seulement nous fait connaître son opinion, mais éclaircit celle de Platon :

« Suivant le *Timée*, c'est le démiurge qui donne le principe de l'âme, mais ce sont les dieux en mouvement qui donnent ces passions terribles et fatales, ardeurs et désirs, et plaisirs et peines, et l'autre espèce d'âme d'où dépendent ces passions. Ces théories nous lient aux astres, puisque nous tirons d'eux notre âme, et nous soumettent à la nécessité, puisque nous passons là. »

Ce texte résume la doctrine célèbre exposée dans le *Timée* de Platon : l'âme immortelle vient du premier Dieu, une âme inférieure a été faite par les Dieux issus de Dieux; ces Dieux ont placé dans le corps les diverses facultés, pensée dans la tête, ardeur dans le cœur, *épithumia* vers le foie.., etc.

Et Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée* [3], a expliqué par la même théorie l'expression de Platon « la partie mortelle de l'âme tissée par les dieux sur la partie immortelle [4] ».

1. Voir dans le *Plotin* de Bouillet, t. II, p. 656-657.
2. *Ennéades*, II, 3, 9.
3. P. 310 et 311.
4. *Timée*, 41 *d*.

Des témoignages rapportent formellement la théorie à Orphée :

« Le père des hommes et des dieux nous a constitués Pensée dans l'Ame, Ame dans le corps inactif » (Vers orphiques cités par Proclus dans son *Commentaire sur le Timée*, p. 124 *b*).
« Il dit que l'âme entre, venant du tout, apportée par les vents, ceux-ci soufflant » (*logos* orphique cité par Aristote, *De l'âme*, I, 5).

C'est la théorie de Platon dans le *Phédon* :

« Si l'âme existe auparavant, et s'il est nécessaire que cette âme allant vers la vie et entrant dans le devenir n'ait pas d'autre point de départ que la mort et l'état de mort, il est de la même façon tout aussi nécessaire que l'âme soit après la mort... » (Platon, *Phédon*, 77 c).

C'est la théorie de Platon dans le *Timée* [1]. C'est aussi la théorie impliquée par l'expression « l'âme qui se repaît de la terre [2] » et d'autres, ou par le mot d'Aristote « le corps, *élytron* (ou gaîne) de l'âme [3]. »

On peut dire encore, et les Grecs ont souvent dit, que l'âme humaine est une partie de l'âme universelle et que les êtres vivants sont tous parents :

Pythagore l'affirmait : « Tous les êtres vivants qui viennent à la naissance sont de même race : πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ εἶναι » (Porphyre, *Vie de Pythag.*, 19 fin).
Empédocle de même (Diels-Kranz, *Fragm. der Vorsokratiker*, 117, I, p. 358).
Et Plutarque : « L'âme de l'homme, qui est une partie ou une coupure du tout... » (*De la Vertu morale*, 3).

La distinction entre *Nous* et *Psyché*, c'est-à-dire Intellect et Ame est fréquente chez les Grecs [4].

Elle est dans le Pseudo-Archytas, *De la Sagesse*, I (Mullach, I, p. 559). dans Plutarque, *Sur la face qui apparaît dans la lune*, Nouménios cité dans Stobée, *Anth.*, I, 49, 25, etc.
Elle est chez Anaxagore (suivant Aristote, *De l'Ame*, I, 1, 2) :

1. Platon, *Timée*, 124 *d*.
2. ψυχὴ γῆν ἑστιωμένη, *Républ.*, 611 *e*. Comparer l'expression relative à l'âme telle qu'elle est avant l'arrivée sur la terre : « l'âme qui a contemplé les réalités vraies, et s'en est repue » (*Phèdre*, 247 *e*).
3. Aristote, *H. A.*, 1, 4, 12.
4. Isidore Lévy, *La Légende de Pythagore*, p. 9, n. 1, qui renvoie lui-même à Cumont, *Revue de l'Hist. des Religions*, t. II, p. 206.

« Anaxagore d'une part semble affirmer que l'Ame *(Psyché)* et la Pensée *(Nous)* sont différentes, comme nous l'avons dit plus haut, et d'autre part se sert de ces mots comme représentant une nature qui est unique, excepté dans son principe. »

Ce qui veut dire : le *Nous* et la *Psyché* ont des origines différentes, et méritent d'être distingués. Mais en pratique, comme la Pensée est entrée dans l'Ame (le *Nous* dans la *Psyché*), on peut entendre par Ame les différentes facultés y compris la Pensée.

Porphyre distingue la Pensée *(Nous)*, l'Ame *(Psyché)* et le corps :

« L'âme est intermédiaire entre l'essence indivisible et l'essence corporelle divisible; le *Nous* est seulement une essence indivisible; les corps sont seulement divisibles; les qualités et les apparences matérielles concernent les corps divisibles » (Porphyre, *Pensées*, 5).

Tous les Grecs, ou à peu près, depuis Orphée et Homère, ont admis la distinction de la pensée (en grec : *Nous*), de l'ardeur *(Thumos)*, de l'*Epithumia* (*Phrène* ou *Phrènes* chez les poètes); ils ont admis un *souffle de pensée*, un *souffle de vie des vapeurs*. Les poètes mêmes qui évitent les définitions, psychologiques, emploient du moins les mots *nous*, *thumos*, *phrène* ou *phrènes*, etc..., dans des conditions telles que nous devons reconnaître chez eux la connaissance de la doctrine [1].

La célèbre comparaison du char, — char dont le cocher représente la pensée et dont les deux chevaux représentent les deux facultés inférieures —, est connue surtout par Platon. Mais elle semble empruntée aux Mystères :

« Platon n'a pas pris le premier le cocher et les chevaux, mais avant lui ceux des poètes qui étaient inspirés par la divinité, Homère, Orphée, Parménide [2]. »

Au lieu de diviser l'âme en trois parties, on peut la considérer comme ayant sept parties, plus la partie conductrice

1. Ces idées ont été développées dans deux articles, *Les Facultés de l'âme d'après Platon, Hippocrate et Homère* (*Acropole*, oct.-déc. 1926), *Quelques mots du vocabulaire grec exprimant les facultés et les opérations de l'âme* (*Revue des Etudes grecques*, 1927).

Même théorie : Timée de Locres, 100 *a;* Théagis le Pythagoricien (*De la vertu*, 2); Aristote, *Sur les Parties des Animaux*, III, 10; *Topiques*, IV, 7; Plutarque, *De la Vertu morale*, 3; *Des opinions des Philosophes*, IV, 4; Salluste le Philosophe, *Des Dieux*, 10; Plotin, IV, 3, 19; Maxime de Tyr, XXII, 4, citant Anaxagore, Héraclite, Pythagore, Démocrite, Xénophane, Parménide, Diogène d'Apollonie.

2. Hermias, *Sur le Phèdre de Platon*, 246 *a*, édit. Couvreur, p. 122.

ou *hégémonicon*[1]; et un même philosophe peut admettre successivement les deux divisions[2].

La division de l'âme en sept est symbolisée par le déchirement dionysiaque,[3] et par conséquent enseignée dans les Mystères comme la division en trois.

Sur les motifs qui ont fait descendre les Ames sur la terre, et dans des Corps, les philosophes donnent des explications diverses : ils disent que l'âme (ou plus exactement la Pensée) venue sur la terre et dans le corps, y subit un châtiment, ou bien qu'elle est descendue pour la perfection du monde.

Plotin[4] note plusieurs opinions sur « les âmes semées dans la génération »; elles « descendent ici-bas pour la perfection de l'univers »; elles sont « éloignées de Dieu et égarées » (suivant Empédocle); elles « ont fui pour éviter une trop grande peine » (suivant Héraclite).

Et le philosophe Celse, cité par Origène[5], résume de même les diverses hypothèses : « ... les hommes ont été attachés à des corps, soit pour la bonne organisation de l'univers, soit parce qu'ils subissent le châtiment de leurs fautes, soit parce que l'âme a été appesantie par certaines passions, jusqu'à ce que, dans les périodes déterminées, elle soit revenue à la pureté. Car il faut, suivant Empédocle, qu'elle erre pendant trois fois dix mille saisons, loin des bienheureux, devenant diverse pendant ce temps. »

Platon admet le mythe de la faute et du châtiment, quand il dit dans le *Cratyle* (400 *c*) : « Les disciples d'Orphée donnent le nom de *prison (en grec, sêma)* à la peine que subit l'âme en expiation de ses fautes, et ils regardent le corps *(en grec, sôma)* comme une prison *(en grec, sêma)* où l'âme est gardée. »

En réalité, les diverses opinions ne se contredisent pas : la pensée doit amener la perfection de l'Ame et du Corps, dans l'homme individuel, qui est un petit monde, et par conséquent dans le monde entier. Mais, tant que la Pensée reste dans une Ame attachée à un corps, elle semble participer à la nature de l'âme et du corps, et, par conséquent in-

1. Plutarque, *Des Opinions des Philosophes*, IV, 14; Théodoret, *Guérison des passions grecques*, V, 72, dans la *Patr. gr.*, 83, p. 929 et 932. Cf. Von Arnim, *Veter. Stoic. fragm.*, II, p. 226.
2. Platon, *Timée*, 35 *a-b-c* et suiv., admet que l'âme du monde se divise en sept; or l'âme humaine est formée par l'âme du monde. Cf. Varron, dans Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 23; Proclus, *Sur le Timée*, 11 *c-d-e*.
3. Proclus, *Sur le Parménide*, 130 *b* dans O. Kern, *Orph. fragm.*, 210.
4. *Ennéades*, IV, 8, 5.
5. Origène, *Contre Celse*, VIII, 52, dans la *Patr.*, 11, p. 1596.

férieure à ce qu'elle était dans son état premier. Elle est exilée ou égarée.

D'autre part, quand elle se complaît dans cette situation inférieure, quand elle oublie sa condition première, elle commet une faute qu'il lui faudra expier.

2. *Comment l'âme remonte.*

La marche inverse que doit suivre l'Ame après la mort, quittant le corps, remontant vers la lune, traversant les cercles des astres..., nous apparaît bien dans un texte de Plutarque, très probant malgré des obscurités sans doute voulues, et des lacunes [1], qui sera cité plus loin.

Plutarque y explique qu'il y a deux morts, l'une par laquelle l'âme se sépare du corps, l'autre par laquelle le *Nous* se sépare de l'âme, la première accomplie en peu de temps, la seconde durant longtemps.

Le même Plutarque exprime ailleurs la même théorie sous une forme très générale :

« La naissance est une descente; la mort une réascension » *(De l'âme,* VI, 2).

Proclus dépeint la descente et la réascension; l'âme, en descendant, prend des enveloppes de plus en plus matérielles, elle les quitte en remontant :

« Toute âme particulière a un véhicule immatériel, indivisible, et impassible par son essence... Le véhicule de toute âme descend par l'addition d'enveloppes de plus en plus matérielles; il remonte avec l'âme, quand il est purifié de la matière, et qu'il revient à sa forme propre, dans la même proportion que l'âme qui se sert de lui. L'âme descend en effet d'une manière irrationnelle, en prenant des puissances irrationnelles, et elle remonte en se dépouillant de toutes les facultés propres à la génération, dont elle s'était revêtue en descendant. » (Proclus, *Institutions théologiques*, 208, traduit par Bouillet, *Plotin*, II, p. 656).

C'est la théorie de Celse :

« Et Celse dit, d'après Platon, que les âmes font route vers la terre,puis de la terre à travers les planètes » (Origène, *Contre Celse*, VI, 21, p. 335).

1. *Sur la face qui paraît dans la lune,* 28 et suiv.

Suidas rappelle la théorie d'après laquelle un *véhicule* survit à la mort — évidemment à la première mort si l'on veut mettre cette théorie en concordance avec celle de Plutarque — et que ce « corps » qui participe à la nature de l'air et de l'éther (un corps *subtil* par conséquent) peut désirer et souffrir. Comme chrétien, le lexicographe rejette naturellement la théorie :

« *Pneumaticon sôma (corps de souffle*, ou *corps pneumatique).* On dit qu'une fois l'âme sortie du corps, un corps léger lui reste attaché, participant à la nature de l'air et de l'éther lumineux, qui aura pleinement le sentiment de la souffrance. Tel est le bavardage des Hellènes. De ce corps ne peuvent se séparer, disent-ils, le *thumos* et l'*épithumia.* »

Il avait cité ailleurs la théorie de Damascius sur le *véhicule lumineux* (*augoeidès) :*

« Isidore disait avoir entendu exposer par cet homme-là (Damascius) que l'âme a une sorte de *véhicule* appelé *véhicule lumineux*, qui a la nature des astres, est éternel, et est cependant enfermé dans le corps » (Suidas, *Lexique*, sous l'expression *Pneumaticon sôma*).

Proclus fait remarquer que, suivant Platon, le *véhicule* survit :

« Même dans l'Hadès, il représente les âmes se servant de leurs *véhicules ;* car, étant montées, dit-il, sur leurs *véhicules*, elles traversaient le fleuve, comme dit Socrate dans le Phédon » (*Commentaire sur le Timée*, 311 c).

De même qu'Aristide Quintilien nous expose comment, à la descente, les âmes perdent leur forme sphérique primitive et prennent une forme analogue à celle du corps humain, de même le commentateur d'Homère, Eustathe [1], nous fait connaître que « après la mort, les âmes deviennent sphériques ».

Pour Platon, suivant Olympiodore [2], la sphère, c'est l'âme.

Et Sénèque suit les Grecs dans leurs idées sur l'ascension de l'âme [3] :

1. *Comment. sur l'Iliade*, p. 1288, 10.
2. *Sur le Phédon de Platon*, édit. Norvin, p. 192, 5.
3. Sénèque, *Consol. à Marcia*, XXV.

« Il n'est pas de raison pour que tu coures au sépulcre de ton fils (dit-il à une mère en deuil); là sont les parties les plus mauvaises et les plus pénibles, les os et les cendres. Il a fui tout entier, ne laissant rien sur la terre; tout entier, il est parti. Après être resté un peu de temps au-dessus de nous, le temps de se purifier et de secouer les défauts attachés à lui et la souillure de toute vie humaine, alors il s'est élevé vers le haut, il court parmi les âmes bienheureuses, il est reçu par l'assemblée sacrée, les Scipions, les Catons, qui ont su mépriser la vie et se sont rendus libres par le bienfait de la mort. »

La vie est assez souvent comparée à une course; la mort est alors comparée à la *campé*[1], c'est-à-dire à la borne autour de laquelle on tourne pour revenir au point de départ.

La comparaison se rencontre chez Plutarque (*Consolation à sa femme*, 611 *d-e*, *Sur le Génie de Socrate*, 591 b), mais aussi chez Euripide (*Hel.*, 1686, *Él.*, 960, *Hipp.*, 86) et Sophocle (*O. C.*, 91).

Cette comparaison implique l'idée, permanente chez les Grecs, que l'âme refait en sens inverse après la mort le chemin accompli avant la mort.

Quand on dit que l'amour a amené les âmes dans le monde visible, on dit aussi que l'amour doit ramener ces âmes vers le monde supérieur :

« Parménide a dit que l'amour envoie les âmes tantôt du visible vers l'invisible, tantôt au contraire » (Simplicius, *Sur la physique d'Aristote*, 39, 18).

Que l'âme doive persister ou ressusciter après la mort du corps, et former un tout avec la pensée, la religion antique des Grecs l'a en effet toujours admis.

Nous pouvons conjecturer, par des raisonnements multiples, qu'Homère croit à l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire croit qu'après la mort du corps il persiste une âme avec un *thumos* et des *phrènes*, ou bien une âme capable d'ardeur et de sentiment.

Au chant XI de l'*Odyssée*, Ulysse voit chez Hadès les âmes (*Psyché*) et les images (*eidolon*) des héros morts pendant la Guerre de Troie; leur condition n'est pas heureuse, aucune n'est

1. G. Méautis, *Plutarque et l'Orphisme*, Mélanges Glotz, II, p. 582.

inspirée par une Pensée, sinon celle de Tirésias. Et Achille préférerait à sa condition celle de l'homme qui travaille pour un pauvre agriculteur.

Mais cette situation est-elle, dans la pensée du poète, une situation définitive? Nous devons croire que non.

Homère lui-même, comme poète, s'adresse parfois à ses héros, morts si longtemps auparavant : « O divin Ménélas! » « ô divin Patrocle! » « ô divin Eumée! »... leur dit-il : il les croit donc capables d'entendre les prières et d'accepter les honneurs; il les croit devenus supérieurs à l'humanité.

Par ailleurs il apparaît convaincu que les hommes comme Achille pourront après leur mort protéger les autres hommes [1].

D'autre part, il attribue aux dieux non seulement la pensée, mais encore le *thumos* et les *phrènes*, c'est-à-dire les autres facultés de l'âme, celles qui impliquent tendances et sentiments. Il doit donc attribuer les mêmes facultés aux hommes morts et devenus divins.

Les Grecs sont persuadés en effet, non seulement que l'âme subsiste après la mort, mais qu'elle peut conserver en quelque façon les éléments étrangers qu'elle s'est adjoints avant sa descente :

« Il ne convient pas seulement de ramener vers les sphères la nature qui vient de là, mais si, en descendant, elle a saisi quelque chose de la subtilité du feu et de l'air pour sa nature *idolique* avant de se revêtir de cette enveloppe de terre, cette partie aussi (a dit le *logion*), elle la ramène en haut » (Synésius, *Des Songes*, 5).

Ils croient aussi, semble-t-il, à la réunion du corps avec l'âme.

Saint Augustin attribue formellement aux Grecs la croyance à la *palingénésie* (renaissance, ou résurrection) :

« Certains Généthliaques ont écrit qu'il y a dans la renaissance des hommes ce que les Grecs ont appelé *palingénésie.* Ils ont écrit qu'elle s'achève en un nombre d'années égal à quatre cent quarante-quatre, en sorte que le même corps et la même âme qui avaient été réunis dans l'homme reviennent un jour en union » (*Cité de Dieu*, XXII, 28).

Cela signifie que les hérétiques dont parle saint Augustin ont adopté la doctrine grecque de la *palingénésie*, et que, par conséquent, les Grecs, croyaient à la réunion future, en la même personne, de l'Ame et du Corps qui ont constitué l'homme. Or, les

1. *Iliade*, XVI, 31.

Grecs auxquels les hérétiques ont emprunté leurs dogmes sont les sectateurs des Mystères, et surtout des Mystères éleusiniens [1].

Enfin, si l'Ame n'est pas destinée à rejoindre un jour la Pensée, puis le Corps, auxquels elle a été unie, la doctrine de la métempsycose — ou le mythe de la métempsycose —, n'a plus aucune signification.

Suivant Théopompe, cité par Plutarque, les Mages croyaient qu'il viendrait un temps où les hommes auraient un corps immortel et bienheureux, supérieur au corps actuel :

« Théopompe dit que, suivant les Mages, tour à tour, pendant trois mille ans, l'un des dieux l'emporte, l'autre est dominé, que pendant trois autres mille ans ils combattent et font la guerre et l'un défait les actions de l'autre; qu'à la fin Hadès cesse d'exister, que les hommes seront bienheureux, n'ayant pas besoin de nourriture et ne faisant pas d'ombre; et que le dieu qui a machiné tout cela se repose et s'arrête pendant un temps qui ne paraît pas long pour un dieu, mais mesuré comme pour un homme qui dort » (Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 47).

Pourquoi Théopompe et Plutarque auraient-ils cité cette opinion des mages, si elle ne correspondait en quelque façon à leur croyance [2]?

Or l'essentiel de cette opinion c'est qu'un jour les hommes ne seront plus sujets à la mort, n'auront plus besoin de nourriture, et ne feront pas d'ombre, c'est-à-dire auront des corps parfaits.

La croyance en la résurrection des corps est attribuée à Héraclite :

« Il expose aussi la résurrection de cette chair visible dans laquelle nous sommes nés et il reconnaît que le dieu est cause de cette résurrection quand il dit [3]... »

Ainsi Plutarque ne veut pas croire que Romulus ait été, immédiatement après sa mort, transporté corps et âme chez les Dieux. Il s'exprime ainsi :

1. Voir plus haut, p. 64. Les disciples de Bardesane admettaient que l'âme revêtirait un jour une sorte de corps, mais un corps pneumatique (Matter, *Histoire du Gnosticisme*, 2e éd., I, p. 391).

2. Diogène Laerce, *Prooem.*, 9, a aussi cité la même opinion de Théopompe; de même aussi Théodore de Gaza, *Dial. de immort. animae*, édition Boissonade, 1836, p. 77. Cf. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. I, p. 187.

3. *Philosophoumena*, IX, 10. Le texte même d'Héraclite, cité ensuite par le philosophe chrétien est : ἔνθα δ'ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν (Voir *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de H. Diels, 6e éd. revue par W. Kranz, Héraclite, frg. 63, I, p. 164).

« Ils doivent laisser cela, ceux qui se tiennent à ce qui est sûr, comme dit Pindare. Car le corps de tous les hommes suit la mort très forte, et l'image de la vie reste encore vivante, car cela seul vient des dieux : elle vient de là-haut, elle remonte là-haut, non avec le corps, mais surtout lorsqu'elle est débarrassée et délivrée du corps et devient tout à fait pure, sans chair, et sainte. Car l'âme elle-même, quand elle est sèche, est dans l'état le meilleur, suivant Héraclite, traversant le corps comme l'éclair traverse le nuage; mais celle qui est mêlée au corps et pleine du corps, comme une exhalation lourde et trouble, s'envole et s'emporte difficilement. Il ne faut donc pas renvoyer dans le ciel, contre la nature, les corps des hommes excellents; il faut y renvoyer leurs vertus, et croire que ces âmes, selon la nature et selon la justice divine, s'envolent de chez les hommes vers les héros, de chez les héros vers les *démons*, de chez les *démons* — si de façon parfaite elles ont été purifiées et sanctifiées, ayant fui tout ce qui est mortel et sujet à la souffrance, non par la loi de la cité, mais en vérité et selon la méthode convenable — elles s'en vont chez les Dieux, ayant reçu la fin la plus belle et la plus fortunée » (Plutarque, *Romulus*, 27 et 28).

Ce texte semble devoir s'interpréter de la façon suivante :

Le vulgaire croit que le corps même de Romulus a été emporté dans l'Olympe aussitôt après la mort. Mais il paraît beaucoup plus vraisemblable de croire que le corps des hommes, même les plus éminents, soit sujet à la mort. C'est l'âme pure et sainte qui remonte dans le ciel aussitôt après la mort; cette âme s'en va, selon son degré de pureté, chez les héros ou, plus haut que les héros, chez les démons, ou plus haut que les démons, chez les dieux.

Cependant Plutarque ne nie pas que les âmes doivent recouvrer un corps plus tard, ni même qu'elles aient un corps subtil immédiatement après la mort.

Si Théognis peut s'écrier :

« Longtemps je resterai sous la terre, étendu, comme une pierre muette, ayant perdu mon âme... » (Vers 567-568),

c'est qu'il croit que l'âme perdue sera retrouvée un jour, et qu'elle sera retrouvée par le corps.

Les poètes grecs représentent les dieux avec des yeux, des mains, une poitrine, un cœur, des pieds, c'est-à-dire un corps analogue au corps humain. Les philosophes grecs, comme Platon, admettent que les dieux ont des corps divins. Par conséquent si les poètes et les philosophes estiment que

l'homme parvient à un état divin, après la mort, ils doivent estimer aussi qu'il a alors un corps divin.

Cependant si l'âme doit finalement s'unir de nouveau à son corps, cela n'arrive pas immédiatement après la mort.

Les cérémonies de la sépulture impliquent la croyance à la rénovation des corps :

« Fermer la bouche signifie que l'on arrête l'action du dehors; laver le corps mort signifie qu'il [1] monte pur; le parfumer signifie qu'il participe à la vie immortelle; l'ensevelir signifie qu'il s'attache à sa propre intégrité » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édition Norvin, p. 204).

« Les cérémonies qui s'accomplissent près du bûcher de Patrocle [2] imitent l'immortalisation de l'âme qu'accomplissent les théurges » (Proclus, *Sur la Républ.*, V, 391).

« La *télestique* [3] accomplit la plus grande chose, faisant disparaître par le feu divin les taches qui proviennent de la naissance. comme l'enseigne le discours sacré » (*Id.*, *Sur le Timée*, 331).

L'âme particulière, animée de tendances propres, gardant des souvenirs individuels, peut ne pas se réunir à la pensée immédiatement après la mort.

Quand un Hellène, en effet, veut se représenter sous quel état il sera après la mort, il envisage deux hypothèses possibles : ou bien il ressemblera à celui qui dort, ou bien il aura le sentiment et le souvenir et alors jouira d'une grande félicité avec les justes et les sages, avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère et avec Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème [4].

3. *Que l'initiation est une mort.*

Par les initiations, l'âme humaine remonte au point d'où elle est partie au début :

« Le but des *télétés*, dit Olympiodore, c'est de faire remonter les âmes vers cette fin, là d'où elles ont fait leur première descente au commencement [5]. »

1. C'est l'initié.
2. Il s'agit des cérémonies racontées dans le chant XXIII de l'*Iliade*.
3. C'est l'ensemble des cérémonies qui rendent l'homme parfait, c'est-à-dire les cérémonies de l'initiation. Le feu sacré purifie les âmes des initiés, de même que le feu du bûcher purifie les corps.
4. Platon, *Apologie*, 41 *a*.
5. Olympiodore, *Comment. sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 121.

Par conséquent l'initiation fait accomplir à l'initié les mêmes démarches que la mort.

Ceux qui reçoivent l'initiation à Éleusis se comportent comme des morts; et les morts, d'après les récits mythiques, se comportent comme des initiés.

Ainsi, chez Euripide [1], Héraclès dit qu'il a pu réussir son voyage aux Enfers, parce qu'il a vu « les *orgies* des Mystes ». Si les cérémonies d'Éleusis peuvent préparer un voyage aux Enfers, c'est qu'elles présentent une image de ce voyage, et que, par conséquent, les initiés sont censés mourir.

Nous pouvons rapprocher un passage du dialogue platonicien *Axiochos* [2] :

« Héraclès et Dionysos ont été initiés à Athènes avant de descendre aux Enfers, et la hardiesse pour le voyage de là-bas leur est venue du voyage accompli à Éleusis »;

et un passage du *Phédon* [3] où le philosophe affirme que le chemin qui conduit vers Hadès comporte beaucoup de bifurcations et de détours, « comme je le conjecture, dit-il, d'après ce qui se passe ici dans nos cérémonies. »

Dans le *Phèdre* [4], Platon raconte poétiquement comment les âmes, avant de descendre sur la terre, étaient heureuses à la suite des dieux, et il dit :

« Alors il leur était donné de voir une beauté brillante, lorsque, dans un chœur divinement conduit, elles contemplaient une vision et un spectacle de félicité, les unes, comme nous, suivant Zeus, les autres suivant un autre dieu, et elles étaient dans l'initiation que l'on peut dire la plus heureuse; alors nous fêtions, en de saints transports, étant *holoclères* nous-mêmes et exempts des maux qui nous attendaient pour plus tard, étant *mystes* et *époptes*, des apparitions *holoclères* [5], simples, ne donnant aucune crainte, d'un bonheur divin, nous tenant purs dans une clarté pure, et n'ayant pas la marque de ce que nous portons maintenant autour de nous, et que nous appelons le corps, auquel nous sommes attachés à la façon de l'huître. »

1. *Hercule Furieux*, 613.
2. *Axiochos*, 371 *e*.
3. *Phédon*, 108 *a*.
4. Platon, *Phèdre*, 250 *c*.
5. *Holoclère* signifie littéralement : qui a reçu tout l'héritage. Le *myste* est le simple initié, l'*épopte* est celui qui est du degré supérieur à celui du simple myste.

En affirmant que des âmes, avant la naissance, ont été dans le même état que les mystes, époptes, holoclères, Platon admet implicitement que les mystes, époptes, holoclères, reviennent, grâce aux cérémonies mystérieuses des initiations, à un état de perfection tout pareil à celui qui existe pour l'homme avant sa naissance, et doit exister de nouveau après sa mort. Il reconnaît que l'initié ressemble à celui qui est débarrassé du corps (l'organe *ostréique*) et de ses influences, et que l'initié du grade qu'il envisage se livre à des transports sacrés, n'a plus aucune crainte, est dans une clarté pure...

Inversement la mort se compare à une initiation :

« Il faut se purifier au moment de la mort comme lorsqu'on est initié aux Mystères, affranchir son âme de toute mauvaise passion, en calmer les emportements, en bannir l'envie, la haine, et la colère, afin de posséder la sagesse quand on sort du corps [1]. »

Mais l'initié ressemble au philosophe. Or philosopher c'est s'appliquer à mourir :

« Ceux qui s'attachent bien à la philosophie se trouvent, sans que les autres s'en aperçoivent, s'appliquer à mourir et à être morts » (Platon, *Phédon*, 64 a).

Marc-Aurèle assimile la sagesse à la mort :

« Ce que je suis, c'est de la chair, un souffle, et la partie directrice... Comme si tu mourais déjà, méprise les chairs, qui sont de la boue, des os, un réseau entrelacé [2] de nerfs, de veines, d'artères... » (*Pensées*, II, 2).

Porphyre dit, en d'autres termes :

« L'âme se lie au corps par le fait qu'elle se tourne vers les passions qui viennent du corps; elle se délivre quand elle se rend insensible à ce qui vient de lui » (*Pensées*, 7).

Il parle de deux morts, la mort naturelle et la mort de l'initiation :

1. Porphyre, d'après Bouillet, traducteur de Plotin, *Ennéades*, t. II: p. 579, et t. I, p. LVII, n. 4.
2. Marc-Aurèle a des expressions qui ont une forte analogie avec celles d'Aristide Quintilien, citées plus haut, p. 100.

« La mort est double : l'une, connue de tous, a lieu quand le corps se détache de l'âme; l'autre, celle des philosophes, quand l'âme se détache du corps » (*Pensées*, 9).

Macrobe distingue pareillement la mort naturelle et la mort aux voluptés corporelles, aux désirs et aux passions, qui constitue la philosophie :

« L'homme meurt quand l'âme quitte le corps détaché par la loi de la nature. On dit aussi qu'il meurt quand l'âme, encore établie dans le corps, méprise les voluptés corporelles en suivant l'enseignement de la philosophie, et qu'elle se dégage de tous les pièges agréables tendus par les désirs, et de toutes les autres passions... Cette mort, Platon dit que les sages doivent la rechercher; mais l'autre, que la nature a établie pour tous, il défend qu'on la force ou qu'on l'apporte, ou qu'on aille la chercher » (Macrobe, *Comment. sur le Songe de Scipion*, I, 13, 6-8).

Sénèque s'écrie :

« La route vers les dieux d'en haut est plus facile pour les âmes qui ont quitté très tôt la fréquentation des hommes [1]; en effet elles ont attiré moins de boue et de pesanteur : avant d'être toutes recouvertes, et de recevoir trop profondément les influences terrestres, délivrées, plus légères, elles revolent vers leur origine, et se lavent plus facilement de tout ce qui les imprègne et les salit. Et jamais les grands esprits n'aiment s'attarder dans un corps. Ils veulent sortir et s'évader, ils supportent avec peine cette vie étroite, ils errent par toutes les hauteurs, habitués à considérer de haut les choses humaines. Voilà pourquoi Platon s'écrie : *Le sage a toute son âme tendue vers la mort; il la veut; il la prépare; et, la désirant sans cesse, il tend vers les hauteurs* » (*Consolation à Marcia*, 23).

4. *Métempsycose.*

Aux idées sur la mort sont liées les idées sur la métempsycose.

Après la mort, dit-on, l'âme s'en va successivement dans des corps divers, soit d'animaux, comme des lions ou des ânes, soit d'hommes. Elle continue ainsi ses travaux ou ses purifications jusqu'à ce qu'elle arrive à la perfection. Elle subit, peut-on dire encore, des *métensomatoses* — d'un mot grec qui signifie « passages successifs dans des corps ».

1. C'est-à-dire : ceux qui sont morts jeunes.

Ce sont les philosophes qui fournissent le plus de témoignages sur la métempsycose; mais en ce point comme en d'autres, les philosophes suivent la doctrine des Mystères.

Pythagore a le premier enseigné la métempsycose, dit saint Jérôme :

« Pythagore le premier a trouvé que les esprits sont immortels, et passent de certains corps à d'autres corps; et Virgile suit cette idée dans l'*Énéide* quand il dit : *Tous ceux-là, quand ils ont fait tourner la roue pendant mille ans...* » (Saint Jérôme, *Contre Rufin*, l. III, 410).

Pythagore, dit Jamblique, rappelait à ses disciples quelle vie ils avaient eue auparavant « avant que l'âme fût liée à ce corps, et c'était par là qu'il commençait à s'occuper d'eux [1]; lui-même se rappelait bien ses existences antérieures [2].

Aristote en partant de la métempsycose a dit : « Suivant les mythes pythagoriciens, le vivant renaît du mort », et Olympiodore, examinant cette parole, conclut fort justement : « Si donc il a appelé cela un mythe, il est évident qu'il n'admet pas la métempsycose [3]. »

Mais la doctrine de la métempsycose appartient aux Mystères. Platon en effet assure que la métempsycose est enseignée par « les prêtres et les prêtresses et les poètes divins [4] ». Et le chrétien Arnobe dit avec plus de précision encore :

« S'il est vrai, comme on le dit dans les Mystères plus secrets, que les âmes des méchants s'en vont dans des animaux divers... *Quod si et illud verum est, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum* » (Arnobe, *Contre les Nations*, II, 6).

Sur la métempsycose, Platon [5], citant Pindare [6], s'exprime ainsi :

« Ils disent que l'âme *(psyché)* des hommes est immortelle, que tantôt elle a une fin, ce que l'on appelle mourir, et tantôt

1. Jamblique, *Vie de Pythagore*, XIV, 63.
2. Id., *ibid.*, et XXVIII, 134.
3. Olympiodore, *Comm. sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 56.
4. Platon, *Ménon*, 81 *b*.
5. Platon, *ibid.*
6. Cf. Pindare, *Fragments d'origine incertaine*, 21, édition Puech.

une nouvelle naissance, mais qu'elle ne subit jamais la destruction. Aussi faut-il vivre le plus saintement possible. *Tous ceux pour lesquels Perséphone reçoit le paiement de la douleur antique, elle renvoie leur âme vers le soleil d'en haut, la neuvième année; de ces âmes viennent les rois magnifiques et rapides par leur force et grands par leur sagesse, et pour le reste du temps ils sont appelés, par les hommes, héros sacrés.*

En tant donc que l'âme est immortelle, qu'elle a eu plusieurs naissances et qu'elle a vu ce qui est ici, ce qui est dans l'Hadès et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris, et il n'y a rien d'étonnant que, sur la vertu et les autres choses, elle soit capable de se souvenir de ce qu'elle savait auparavant. Tout ce qui est dans la nature étant parent, et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche que, si l'on se souvient d'une seule chose, ce que l'on appelle acquérir une science, on puisse retrouver toutes les autres si l'on a du courage et si on ne se laisse pas accabler de fatigue par la recherche. Chercher et apprendre, ce n'est pas autre chose que se souvenir. »

Il s'ensuit de là que la métempsycose peut produire des âmes royales, qu'elle permet à l'âme, qui a tout vu, de tout reconnaître et de tout retrouver si elle a une énergie suffisante.

Comment l'âme peut passer d'un corps dans un autre, c'est une question souvent discutée par les philosophes grecs.

Olympiodore, en son *Commentaire sur le Phédon* de Platon [1], a quelques notes, dont quelques-unes fort obscures, sur la métempsycose.

Il déclare que la métempsycose se dit seulement de l'âme irraisonnable, non de l'âme logique — par conséquent suivant les Mystères, ce n'est pas la Pensée qui passe en des corps d'animaux, mais seulement l'âme seconde, sujette aux passions.

Il cite une parole d'Aristote : « Selon les mythes pythagoriciens, le vivant renaît du mort »; et il ajoute : « si donc il a appelé cela un mythe, il est évident qu'il n'admet pas la métempsychose ».

Il donne différentes explications de la métempsycose : « la métempsycose en d'autres espèces, les plus anciens Platoniciens l'expliquent pas une *symplérose* [2]; les plus exacts les contredisent vivement, et le plus fort témoignage est qu'il n'est pas dit que quelques-uns arrivent à la race des dieux, en sorte qu'ils ne

1. Olympiodore, *Comm. sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 55-56.
2. *Symplérose :* le fait de compléter.

viennent pas compléter les dieux, ni les autres, les animaux; les autres disent que c'est suivant leurs caractères que les hommes sont façonnés métaphoriquement, les hommes à caractère d'âne étant dits ânes, les divins, dieux, et ainsi pour les autres races : ces gens, il les réfute lui-même en disant que, selon l'habitude et la méditation de leur vie humaine, ils subissent la métempsycose en passant à d'autres espèces...; les troisièmes sont ceux (qui disent que la métempsycose arrive) par un accompagnement, qui se fait du dehors, des animaux déraisonnables, opinion que confirme le fait que le semblable veut être avec son semblable et la parole qui a été dite si clairement auparavant, qu'on s'en va chez les dieux et que l'on converse avec eux... »

Ce texte veut dire :

Il existe trois façons d'expliquer la métempsycose. Suivant les uns, l'âme humaine vient compléter le nombre des âmes divines ou des âmes animales existant déjà, c'est-à-dire que l'âme humaine devient réellement une âme divine ou une âme animale : ce qui est inadmissible. Suivant les autres, il s'agit d'expressions métaphoriques : dire que l'âme humaine devient divine ou devient l'âme d'un âne équivaut à dire que tel homme a vécu comme un dieu, tel autre comme un âne ; or cela ne concorde pas avec les formules employées. La troisième théorie consiste à dire que l'âme s'en va accompagner, du dehors, des dieux ou des animaux irraisonnables, suivant la façon dont elle a vécu, c'est-à-dire qu'elle s'en va vers les êtres qui lui ressemblent [1].

C'est assurément à cette métempsycose que pense Plotin [2] :

« Quand l'âme passe dans le végétal, il y a une de ses parties qui s'unit à lui; il n'y a d'ailleurs que la partie de l'âme la plus audacieuse et la plus insensée [3] qui descende aussi bas. Quand l'âme passe dans la brute, c'est qu'elle y est entraînée par la prédominance de la puissance sensitive [4]. Si elle passe dans l'homme, elle y est conduite soit par l'exercice de la raison discursive, soit par le mouvement par lequel elle procède de l'Intelligence. »

Mais ailleurs Plotin fait une allusion plus claire au *logos* d'après lequel « l'âme commet des fautes, revient à la droiture, est punie dans l'Hadès et change de corps [5] ».

1. Voir encore : Salluste le Philosophe, *Des dieux et du monde*, chap. XX, traduction Mario Meunier, p. 179 et suiv., avec les notes du traducteur.
2. *Ennéades*, V, 2, 2, traduction Bouillet. Comme Plotin suit, dans ses *Ennéades*, ou que l'éditeur ancien lui a fait suivre, l'ordre des initiations, nous admettons qu'il pense à l'initiation royale.
3. Le *thumos*.
4. L'*épithumia*.
5. *Ennéades*, I, 1, 12.

Saint Grégoire de Nysse a étudié la métempsycose et les idées sur la métempsycose. Les théories diffèrent, suivant lui, parce que les uns admettent l'identité des âmes humaines, végétales et animales [1], les autres croient à leur différence foncière; si les âmes sont différentes — ce qui est la théorie de Platon et la vérité, dit-il — il est impossible que l'âme passe d'un corps humain à un corps d'animal sinon symboliquement :

« Tous les Hellènes qui ont montré l'immortalité de l'âme croient à la *métensomatose;* mais ils diffèrent sur les espèces des âmes. Les uns disent qu'il y a une seule espèce (εἶδος), celle qui est raisonnable, qui ainsi passe dans les végétaux et dans les corps des êtres déraisonnables, en des périodes déterminées de temps, suivant les uns, au hasard suivant les autres. D'autres affirment qu'il n'y a pas une seule espèce d'âme, mais deux, l'âme raisonnable et l'âme sans raison. D'autres affirment qu'il y a autant d'espèces d'âmes que d'espèces d'animaux; et surtout les disciples de Platon qui disent que les âmes pleines de *thumos* [2] et les âmes colériques et rapaces revêtent des corps de loups et de lions, et celles qui ont pratiqué l'ἀκολασία (intempérance) revêtent des corps d'ânes ou d'animaux pareils. Les uns ont compris lions, loups et ânes au sens propre; les autres ont cru qu'ils parlaient au sens figuré, indiquant les caractères des animaux. Cronios, dans son traité *De la Palingénésie* — il appelle ainsi la métensomatose — veut que toutes les âmes soient raisonnables. Et de même Théodore le platonicien dans le traité *que l'âme est toute forme,* et Porphyre de même. Jamblique a l'opinion contraire, qu'il y a une espèce d'âme par espèce d'animal, c'est-à-dire deux ou des âmes multiples. Il a écrit un livre en un seul volume qu'il a intitulé *que les métensomatoses ne se font pas d'homme à animal, ni d'animal à homme, mais d'animal à animal et d'homme à homme.* Et celui-ci me semble avoir atteint non seulement la pensée de Platon, mais la vérité même [3]... »

En conclusion, si les Mystères et les initiations comportent des métempsycoses, ce sont assurément des métempsycoses à valeur symbolique. L'initié reçoit une âme qui a eu plusieurs naissances et qui a vu ou appris toutes choses, une âme qui n'a plus qu'à se souvenir.

1. Des Grecs ont pu admettre que toutes les âmes sont semblables : toutes en effet proviennent d'une même âme et le *logos* est en toute âme. Cela semble être la théorie de Plotin, dans le texte qui est cité ci-dessus.
2. Ardeur du cœur, Force du cœur.
3. Grégoire de Nysse, *De l'âme, Patr. gr.,* t. 45, p. 201.

Dans l'initiation royale, en particulier, l'initié semble revêtir successivement des vies diverses.

§ III. — Les symboles et les rites.

Les initiations, comme toutes les cérémonies de la religion, comportent des symboles et des rites symboliques nombreux.

La mort de l'âme et sa renaissance sont symbolisées par le blé jeté en terre et mourant pour renaître [1]. En effet la déesse Proserpine est à la fois la puissance par laquelle le grain jeté en terre meurt, puis produit une plante nouvelle, la puissance par laquelle l'âme quitte son séjour élevé pour venir sur la terre et par laquelle elle revient à son premier séjour, la puissance par laquelle l'homme meurt pour renaître.

En général le sort de l'âme est analogue au sort du blé, la culture de l'âme analogue à la culture du blé.

« Un seul salut pour l'âme est tendu par le démiurge. Quittant le cercle de la génération et les égarements perpétuels et la vie inachevée, il faut que l'âme coure en haut vers l'aspect intelligible et qu'elle fuie tout ce qui nous a été ajouté par la naissance. L'âme, jetée dans l'ensemencement qui amène la naissance, à la façon d'une graine, doit rejeter l'espèce de paille et l'espèce d'écorce qu'elle tient de la naissance, et, se purifiant de tout ce qui l'entoure, devenir fleur et fruit intelligibles, quitter la nourriture qui consiste dans l'opinion pour choisir la vie intelligible, et au lieu du mouvement qui la fait vagabonder sans cesse d'un côté à l'autre, poursuivre l'activité pure et simple, qui fera qu'elle

1. « Il existe — a fort bien dit Charles Lenormant — entre la production du blé et les doctrines mystiques d'Eleusis, un rapport intime et profond. Ce rapport... reçoit de l'étude du *Rituel funéraire égyptien* une lumière inattendue. C'est là qu'on apprend que la science est aussi nécessaire que la vertu pour assurer la destinée bienheureuse de l'âme humaine, et le travail que l'âme, soit dans cette vie, soit dans l'autre, doit accomplir, afin d'acquérir la science, a pour symbole l'exercice de l'agriculture. La science est une nourriture pour l'âme, de même que le blé est la nourriture du corps. On n'obtient le blé qu'en confiant le grain à la terre entr'ouverte, et en recueillant, lorsqu'elle est mûre, la nouvelle moisson, produit de la semence. C'est par une série d'opérations semblables que l'âme doit passer pour parvenir à la science, condition de la béatitude... » (*Mémoires de l'Acad. des Inscriptions e tBelles Lettres*, XXIV, 1, p. 413-414). Les enfants peuvent être appelés « épis » στάχυες (Martin P. Nilsson, *Die eleusin. Gottheiten, Arch. für Religionsw.*, 1933, p. 118).

se transportera seulement en elle-même » (Proclus, *Sur le Timée de Platon*, 330 *a-b*).

Mais les cérémonies des Mystères comportent la reproduction des travaux de l'agriculture.

Il apparaît par les rites mystérieux d'Éleusis, dit Plutarque, que les anciens semaient avant le coucher des Pléiades, c'est-à-dire au mois Boédromion [1] : les rites mystérieux d'Éleusis ont donc un rapport étroit avec l'agriculture. Les *Patria Eumolpidon*, ou cérémonies traditionnelles des Eumolpides, nous est-il dit par ailleurs [2], donnent des préceptes sur l'agriculture, sur la tenue des arbres fruitiers et sur l'élevage des bestiaux.

Triptolème, le héros des Mystères, a enseigné la manière d'atteler les bœufs [3]; il a labouré, et ensemencé les terres [4]; la plaine de Rharion, près d'Éleusis, a été le lieu du premier ensemencement [5], Triptolème a le premier foulé les grains sur une aire de l'Attique [6].

Et c'est Triptolème qui a porté par le monde entier l'agriculture et la civilisation. Là-dessus non seulement les auteurs grecs ou latins ont fourni des témoignages nombreux, mais les documents archéologiques sont clairs :

A Éleusis un grand bas-relief représente Déméter remettant à Triptolème, en présence de Perséphone, le grain de blé qu'il doit semer [7]. Et divers monuments figurés de la Grèce antique nous font voir Triptolème assis sur son char, emportant une poignée d'épis.

Or tous ces mythes sont repris par les cérémonies d'Éleusis.

Il y a un labourage sacré à Éleusis [8].

On vanne le blé; et les Mystères comportent l'emploi du van ou *licnon :*

1. Plutarque, d'après Proclus, *Comm. sur Hésiode, Travaux et Jours,* 389.
2. Voir *Dictionn. des Antiquités,* art. *Cérès;* Cicéron, *A Atticus,* I, 9.
3. Pline, V, 56; Justin, II, 6.
4. Ovide, *Fastes,* IV, 559-560.
5. Pausanias, I, 38; Cornutus, 28.
6. Pausanias, I, 14 et 38.
7. Voir par exemple les articles *Eleusinia* et *Triptolème* dans le *Diction naire des Antiquités grecques et romaines.*
8. Plutarque, *Préceptes conjugaux,* ch. 42.

« Le *licnon* est propre à toute *télété* et à tout sacrifice » dit Harpocration (au mot *Licnon*).

Celui qui accomplit un acte religieux peut se mettre le *licnon* sur la tête. En effet Hésychius a cette définition : λικνοφορεῖ· λίκνου στεφανούμενος θρησκεύει.

Le *licnon* ou van se rattache au culte de Déméter et au culte de Dionysos.

Le *licnon* est « le symbole de la vie due à Déméter » (Bekker, *Anecd. graeca*, I, p, 277).

On appelle « *Licnophore* celui qui porte le van. En effet on plaçait sur les vans un emblème mystique de la nourriture de Déméter » (Hésychius).

Virgile a employé l'expression « van mystique d'Iacchos, *mystica vannus Iacchi* » (*Géorg.*, I, 166) a dit son commentateur Servius : « parce que les Mystères de Liber le Père avaient un rapport avec la purification de l'âme; les hommes étaient purifiés par ses Mystères comme le blé est purifié par le van. »

Et l'on couche les petits enfants dans les vans comme on y a couché Dionysos : « Licnitès : épithète de Dionysos, des *licna* dans lesquels on couche les petits enfants » (Hésychius).

Les Mystères recommandent de purifier et de moudre :

« Si tu ne purifies pas, et si tu ne mouds pas, tu ne mangeras pas : se dit de ceux qui se procurent avec peine leur nourriture. C'est la parole de Déméter à Triptolème[1]. »

Vivre « la vie moulue » c'est vivre de la vie civilisée et facile que l'agriculture procure aux hommes, les débarrassant de *la vie épineuse*, c'est-à-dire de la vie sauvage et pénible :

« *Il vit une vie moulue* après une vie sauvage et épineuse, — dit Eustathe expliquant des proverbes grecs —; cette vie est encore exprimée par la formule *Plus d'épines*, formule qui rappelle la transformation de la vie antique. De même origine est la formule *Assez du chêne!* pour ceux qui, après le temps où ils se procuraient péniblement une nourriture peu agréable, ont trouvé plus tard quelque chose de meilleur[2]. »

Et Suidas rapporte la même théorie :

1. Diogenianus, *Centuries*, I, 84, dans les *Paroemiogr. gr.*, I, p. 254. Apostolius, VIII, 58, donne le même texte, sauf la phrase finale.

2. Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, 1859, 48 et suiv.; Suidas, aux mots *alélesmenos bios* et *bios acanthodès*.

La vie moulue, c'est la vie dans laquelle les hommes se partagent les biens de la terre, au lieu de se battre; elle s'exprime par cette formule : *Partage et non étouffement*[1]!

Parfois on appelle *vie moulue et pétrie* « la vie toute prête, que l'on a sous la main et qui n'impose pas de fatigue [2] ».

Les Mystères, et les rites des sacrifices, rappellent et célèbrent cette arrivée des hommes à une vie meilleure :

« Après cela, la vie humaine, passant à la nourriture civilisée, et pouvant offrir aux dieux des offrandes qui provenaient des céréales a dit : *Assez du chêne*! Et parce que, entre les céréales de Déméter, l'orge avait été trouvée la première après les légumes à cosse, le genre humain, au début, jetait des grains intacts dans les premiers sacrifices; plus tard, quand on eut broyé les grains et qu'on eut mis cette nourriture en pâte, on cacha dans le secret les instruments de ce travail, qui avaient fourni une aide divine, et on les abordait comme divins. Et parce que la vie moulue avait été célébrée comme bienheureuse en comparaison de la vie antérieure, ils tirèrent de la nourriture moulue, et humectée (ψαισθείσης) des prémices pour le feu, en l'honneur des dieux. Voilà pourquoi, encore maintenant, quand nous accomplissons les *thysiai* (rites qui consistent à jeter des offrandes dans le feu) nous employons des *thylémata* moulus et humectés » (Porphyre, *De l'Abstinence*, II, 5-6).

Comme le prouve le texte de Porphyre, on confectionne, dans les cérémonies sacrées, des *psaista*, c'est-à-dire des gâteaux non cuits, faits avec de la farine mouillée de vin et d'huile, ou d'huile seulement, ou de lait [3], que l'on peut par ailleurs offrir aux dieux [4], à Esculape [5], à Aphrodite [6], etc.

De même, il y a des *enthrypta* « propres aux *télétés* »; or ce sont « de petits gâteaux humectés de vin que l'on confectionne en creusant des pains en forme de barque et en y mettant une sorte de *placé* [7] ».

1. Suidas, aux mots μερίς οὐ πνίξ; Eustathe, *Sur l'Odyssée*, 1859; Apostolius, *Centuries*, XI, 26, dans le *Corpus Paroem. gr.*, II, p. 529; Macarius, V, 83.
2. Macarius, *Centuries*, I, 84, dans les *Paroem. graeci*, I, p. 254.
3. Eustathe, *Comm. sur l'Odyssée*, 1445, 51; Suidas, au mot *psaista;* Schol. d'Aristophane, *Plutus*, 138; *ibid.*, 1115.
4. Anth. Pal., VI, 190-191.
5. Hérondas, V, 7.
6. Suidas, au mot *Psaista*.
7. Hésychius, Suidas, Etym. Magnum, au mot *Enthrypta*. La *placé* est sans doute une sorte de compote.

Sans doute y a-t-il distribution de gâteaux appelés *placountes*, ces gâteaux étant placés sur le *licnon*. Car « le *licnon* est le symbole de la vie due à Déméter, et, sur le *licnon*, il y a le *placous* et le sel [1] ».

Certains textes de date tardive font même penser qu'il y a une huche dans laquelle Déméter puise pour donner la nourriture.

« *Siphnis*. La terre chez les Athéniens. Il y a aussi la *sipya* (huche) Démétriaque » (Hésychius).

« Par *siphnis* dans les hymnes attiques quelques-uns entendent non pas la terre, mais la *sipya* de laquelle Déméter fournissait les nourritures » (Pollux, X, 162).

Les mystes doivent apporter des gerbes de blé :

« La loi attique oblige les mystes à apporter à Éleusis de la lumière et des gerbes, symboles de la vie civilisée » (Himérius, *Discours*, VII, 1).

Les Mystères ont sans aucun doute aussi rapport à la culture des arbres fruitiers et de la vigne.

Pline représente Eumolpe, le hiérophante de Déméter, l'instituteur des Mystères d'Éleusis, comme ayant été aussi le créateur de la viticulture et de l'élève des arbres fruitiers en Attique [2].

Mais l'inventeur du vin et l'auteur du vin est Dionysos, le dieu des Mystères.

En tout cas l'œuvre de Dionysos est commémorée dans les Mystères.

On mêle le vin dans des cratères et on le distribue aux mystes :

« *Cratérizon ;* celui qui mêle du vin dans les cratères, ou bien celui qui, dans les Mystères, verse du vin des cratères » (Photius).

« On appelle *cotyliscos* le petit cratère de Dionysos et celui dont se servent les Mystes » (Athénée, XI, 479 *c*).

Dans une série de cérémonies, on imite Déméter partie à la recherche de sa fille.

De même que Déméter a porté des flambeaux en cher-

1. Bekker, *Anecdota graece,* I, p. 277.
2. Pline, *Hist. Nat.*, VII, 57.

chant sa fille, les mystes portent des flambeaux; et les mystes éteignent ces flambeaux avant de les rallumer.

Déméter s'unit avec le roi d'Éleusis, Céléos; de même, dans les Mystères, Déméter devient l'épouse du roi, et le roi devient ainsi le chef des laboureurs, et le maître des lois et de la cité.

Et ainsi de suite [1].

On orne le corps pour symboliser l'embellissement de l'âme. Ainsi les nouveaux initiés prennent-ils de nouveaux vêtements qui symbolisent le renouvellement de l'âme.

On couronne ceux qui arrivent à une haute dignité, et on laisse la couronne aux rois.

Il y a des *phoinicides* ou robes de pourpre portées par les prêtres et les prêtresses; des vêtements de pourpre, insigne de la dignité royale.

Dans les cérémonies sacrées on recouvre de vêtements magnifiques les statues des dieux.

Parce que le corps est l'image de l'âme, les Mystères procèdent à des purifications corporelles qui sont aussi des purifications de l'âme, purifications par l'eau, par le feu, par le miel.

L'union de l'âme avec le corps a jeté l'âme dans les ténèbres et le désordre. Il faut donc ramener l'âme à la lumière et à l'ordre. Mais la lumière physique symbolise la lumière intellectuelle et morale : voilà pourquoi on emploie des flambeaux dans les Mystères — comme dans d'autres cérémonies telles que le mariage — et voilà pourquoi les cérémonies d'Éleusis comportent des illuminations.

Les Mystères d'Éleusis donnent aussi une purification par la musique, dont nous allons parler dès maintenant.

Des textes, en très grand nombre, affirment l'action de la musique sur l'âme humaine, ou, pour parler plus exactement, sur la partie inférieure de l'âme.

« Que l'âme ait en elle-même quelque chose de composé, de double et de divers, la partie déraisonnable étant unie et adaptée

1. Voir plus haut, § 1 du présent chapitre.

par nécessité et par nature à la raison, Pythagore, semble-t-il, ne l'a pas ignoré : on peut le conjecturer d'après le souci qu'il a eu de la Musique, qu'il a employée à la fois pour charmer et pour exciter l'âme; il avait la conviction que tout, dans l'âme, n'obéit pas à la raison et aux sciences, que tout ne peut pas, par la raison, être détourné du mal, mais que l'âme a besoin d'autre chose qui, de concert avec la volonté, persuade, façonne, soigne, afin qu'elle devienne capable de suivre la direction et les enseignements de la philosophie » (Plutarque, *De la vertu morale*, 3).

Galien, après avoir rappelé que Posidonius et Platon emploient la musique pour le traitement de l'âme, explique ainsi leur opinion : « Ce ne sont pas les jugements de la raison qu'ils réforment avec les sons de la flûte; mais, traitant la partie de l'âme sujette aux passions, partie irraisonnable, ils l'excitent ou l'apaisent par des mouvements irraisonnables. Ce qui est, dans l'homme, privé de raison, est affecté en bien ou en mal par ce qui est privé de raison; quant à la raison, elle est affectée par la science et l'étude » (V, 472-473, édition Kühn).

Aristide Quintilien, après avoir expliqué qu'il y a deux espèces d'âme, l'âme raisonnable et l'âme sans raison, poursuit : « Il y a aussi deux espèces d'instructions : les unes maintiennent la partie raisonnable dans sa liberté naturelle, en lui donnant le raisonnement, en la rendant sobre, en la conservant pure; les autres, par leur commerce, guérissent et soignent la partie irraisonnable qui s'agite sans règle, comme une bête sauvage, sans lui permettre de s'emporter à des excès, ni de s'affaisser entièrement. Le chef et le mystagogue des premières, c'est la philosophie; à la tête des autres est la musique, qui, dès l'enfance, façonne les mœurs par ses harmonies, et, par ses rythmes, rend le corps plus conforme à l'ordre [1]... (*De la Musique*, édition Meibomius, II, p. 61).

Plotin emploie des termes différents :

« C'est l'âme, non pas l'âme capable de choisir, ni le *logos* (le raisonnement) mais l'âme irrationnelle qui est charmée par la musique » (Plotin, IV, 4, 40).

L'action de la musique est triple : elle instruit, elle purifie les passions, elle distrait.

Aristote l'a bien noté : « Il faut employer la musique non pour une seule utilité, mais pour plusieurs : pour l'éducation, la purification..., et troisièmement pour l'amusement, la distraction, et le relâchement de la tension de l'âme » (*Polit.*, VIII, 7).

1. C'est-à-dire probablement : met plus d'harmonie dans les mouvements qui se produisent dans le corps.

Comment s'explique l'action de la « Musique » sur l'âme humaine?

Les Grecs ont d'abord une théorie assez simple, que nous ne trouvons nulle part exprimée dans son ensemble, mais qui se restitue facilement :

Toute passion, toute réflexion, dans l'âme humaine asservie au corps, sont liées à des mouvements qui parcourent les nerfs, ou bien les artères et les veines.

Or la musique exerce une action sur les nerfs, sur les artères et les veines. Elle exerce donc une action sur l'âme, régularisant ses mouvements, la rendant apte à raisonner, excitant les désirs trop faibles, calmant les désirs excessifs.

« S'attrister ou se réjouir, ou réfléchir, ce sont certainement des mouvements, s'il en fut : chacun de ces actes est un mouvement, et c'est l'âme qui les produit. Par exemple, s'indigner, craindre, auront lieu parce que le cœur sera mu de telle façon... Or ces phénomènes se produisent par le déplacement de certains éléments mis en mouvement, ou par l'altération de certains autres » (Aristote, *De l'Ame*, I, 4, 11, traduction Barthélemy Saint-Hilaire).

« Hérophile, maître dans le même art (la médecine) dit que les pulsations des veines sont influencées par les rythmes musicaux » (Censorinus, *Du jour natal*, XII).

« Qu'y a-t-il d'étonnant, puisque l'âme a reçu de la nature un corps semblable aux nerfs et aux *souffles* qui meuvent les instruments de musique, à ce qu'elle soit mue quand ces nerfs et ces *souffles* sont mus? Quand le souffle produit des sons mélodieux et rythmés, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'âme ait une impression correspondante dans le *souffle* qui est en elle? Et si le nerf est frappé harmonieusement, à ce qu'elle ait des retentissements et des tensions pareils dans ses propres nerfs? La même chose ne se voit-elle pas dans la cithare? En effet, étant données deux cordes *harmoniques*, si l'on place sur l'une d'elles une paille petite et légère, et si ensuite on frappe l'autre, tendue au loin, on verra que la corde qui porte la paille est mue très fortement. L'art divin est en effet habile à faire et à agir par les êtres privés d'âme; combien donc la cause de la similitude ne doit-elle pas agir sur les êtres qui sont mus par une âme? » (Aristide Quintilien, *De la musique*, II, p. 107, édition Meibomius).

Mais une théorie, évidemment plus secrète, dépasse cette première théorie, sans cependant la contredire : l'âme hu-

maine, dont l'origine est céleste, a des mouvements dont l'harmonie doit correspondre à l'harmonie céleste; or, sur cette terre, l'âme humaine tombe dans la confusion et le désordre; la « Musique » peut rappeler l'homme vers son état céleste.

En effet, la musique instrumentale et la musique vocale imitent la musique produite par les corps célestes :

« Instruits de cette vérité (l'harmonie des mondes) les hommes l'ont imitée par les cordes des instruments et par leurs chants et se sont ainsi ouvert un retour vers ce lieu (le ciel) » (Cicéron, *de la République*, VI, 18, 18).

« D'après les pythagoriciens, le monde a été créé selon les lois de la musique, et la lyre a été formée depuis à l'imitation du système planétaire » (Quintilien, I, 10).

Mais la musique a aussi d'étroits rapports avec l'âme humaine :

« L'harmonie consiste en mouvements de même nature que les mouvements de notre âme » (Platon, *Timée*, 47 *d)*.

« L'âme est une harmonie et une harmonie qui va avec des rythmes; l'harmonie de la musique comprend les mêmes analogies » (Aristide Quintilien, *De la musique*, II, 103).

« La musique possède à un degré élevé le caractère divin... Les intelligences humaines, elles-mêmes divines, reconnaissent leur nature par les chants » (Censorinus, *Du Jour natal*, XII).

La musique a, par suite, des rapports avec le corps humain :

« L'âme a reçu de la nature un corps qui a des nerfs et des souffles pareils aux nerfs et aux souffles qui produisent la musique dans les instruments » (Aristide Quintilien, II, 107).

Voilà pourquoi la Musique joue un grand rôle dans les Mystères, non seulement la musique qui produit des sons harmonieux ou mélodieux, mais tout art consacré aux Muses. Les Muses sont initiatrices, elles ont enseigné les Mystères; la musique, dans les Mystères, nous rattache au divin :

« La muse est initiatrice car l'enseignement par les Muses ne diffère en rien des Mystères » (Photius, *Bibliothèque*, CCLXXXIX, 531, *Patr. gr.* de Migne, t. 104, 308.)

« Muses... vous qui produisez la vertu irréprochable de toute

éducation, nourricières de l'âme, qui donnez la réflexion droite! Princesses qui dirigez le *nous* au beau pouvoir! Vous qui avez enseigné aux mortels les *télétés mystipoles* — (c'est-à-dire les *télétés* où viennent les mystes) » dit un hymne orphique (75).

« Le secret mystique des cérémonies sacrées donne un caractère plus vénérable au divin, imitant la nature de ce divin qui échappe à notre vue. La musique, comprenant danse, rythme et mélodie, par le plaisir qu'elle procure et par la beauté de l'art, nous rattache au divin par le même motif » (Strabon, X, 467); ce qui veut dire : De même que les choses divines échappent à notre vue, de même les cérémonies mystiques et les initiations sont secrètes; de même que la musique a un caractère divin, elle rapproche notre âme du divin.

On peut dire que la musique a un caractère divin :

« Soit que celle-ci en effet (la Musique) consiste seulement dans la voix, comme dit Socrate, soit, comme dit Aristoxène, dans la voix et un mouvement corporel, soit dans tout cela et en outre dans un mouvement de l'âme, comme le pense Théophraste, en tout cas elle a, à un degré éminent, un caractère divin, et a beaucoup de force pour émouvoir les âmes. Car, si elle n'était pas agréable aux dieux immortels, qui consistent en une âme divine, les jeux scéniques n'eussent pas été inventés pour apaiser les dieux... Les Pensées des hommes, elles-mêmes divines, quoi qu'en dise Épicure, reconnaissent leur nature grâce aux chants... Pythagore, pour imprégner son âme de son caractère divin, chantait en s'accompagnant de la cithare, avant de se donner au sommeil, et une fois réveillé; et le médecin Asclépiade, grâce à l'emploi de la symphonie, rendit souvent à leur propre nature des intelligences troublées par une maladie » (Censorinus ,*Du jour natal*, XII).

Orphée, le fondateur de la religion éleusinienne, employa la musique pour les Mystères [1].

Pythagore enseignait que la musique, agissant sur la partie déraisonnable de l'âme, peut la charmer et l'exciter [2]; il lui attribuait la guérison des mœurs, la purification des passions, le retour à la *sophrosyné* ou santé de l'âme [3].

Pythagore, dit-on, jouait de la lyre le matin; il accomplissait aussi certaines danses pour acquérir mobilité et

1. Quintilien, I, 10, etc., Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, I, 3-5, etc.
2. Plutarque, *Sur la vertu morale*, 3, p. 444.
3. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 64, 110, 195.

santé du corps[1]. Il jouait de la lyre le soir, et quand il voulait apaiser les mouvements trop violents de son âme[2]. Et de même le pythagoricien Clinias jouait de la lyre pour calmer sa colère[3].

Les Pythagoriciens préconisaient l'emploi de mélodies différentes pour corriger telles ou telles passions différentes, et en particulier quand il s'agissait d'apaiser l'âme ou de l'exciter[4]; et cette doctrine fut suivie par Posidonius et Platon, au témoignage de Galien[5], par Jamblique[6], par Quintilien[7] et d'autres[8].

Platon, dans le *Timée*, définit ainsi l'effet de la Musique :

« L'harmonie, consistant en mouvements de même nature que les transports de notre âme, ne paraît pas, à ceux qui cultivent sagement les Muses, avoir comme seule utilité... de procurer un plaisir irraisonnable. C'est à cause des transports désordonnés qui peuvent exister dans notre âme, afin que cette âme ait une alliée pour ramener en elle-même le bon ordre et la concorde, que l'harmonie nous a été donnée par les Muses. Quant au rythme, c'est le manque de mesure et de grâce dans lequel se trouvent la plupart des hommes qui a excité, de la même façon, les Muses à nous le donner » (*Tim.*, 47 *d)*.

et dans le *Phèdre :*

« La troisième espèce de possession divine et de délire vient des Muses : ce sentiment s'empare de l'âme encore tendre, où rien n'a encore pénétré, l'éveille et la met en mouvement par les odes et toute autre poésie, et, embellissant d'innombrables actions des Anciens, forme ceux qui viennent ensuite » (Platon, *Phèdre*, 245 *a)*.

Aristote a dit :

« Certains hommes sont sous l'influence de quelque fureur divine, mais, lorsqu'ils écoutent une musique sacrée, où l'on

1. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 32.
2. Plutarque, *Isis et Osiris*, 80; Sénèque, *De la Colère*, III, 9; Quintilien, IX, 4.
3. Elien, *Hist. var.*, XIV, 23.
4. Jamblique, *Vie de Pythag.*, 64, 224.
5. Galien, *Œuvres*, V, p. 472, édit. Kühn.
6. *Des Mystères*, III, 9.
7. Quintilien, IX, 4.
8. Aristide Quintilien, II, 97. Sur la purification par la musique chez les Pythagoriciens, voir : Delatte, *Etudes sur la littér. pythag.*, Paris 1915, p. 262; R. Eisler, *Orphisch. dionysischen Gedanken*, p. 68 et suiv.; . PM. Schuhl, *Essai sur la form. de la Pensée grecque*, p. 251; Boyancé, *LeCulte des Muses...*, p. 103.

emploie les airs qui ôtent à l'âme son délire, ils en ressentent une sorte de calme, qui est comme la guérison et la purification de l'âme. Il en est de même des hommes sujets à la pitié, à la crainte, en général à quelque passion; il en est de même des autres hommes dans la mesure de leur caractère. Tous sont purifiés et agréablement débarrassés; ainsi les chants qui purifient l'âme nous causent-ils un plaisir sans danger » (Aristote, *Polit.*, VIII, 7).

Des philosophes comme Plutarque ou Maxime de Tyr, ou Cicéron, ou Quintilien, ont suivi les théories antiques :

« ...la musique et la géométrie qui travaillent avec la philosophie et savent avec elle » (Maxime de Tyr, 37, 3).

« L'harmonie véritable, que chante le chœur des Muses, à laquelle préside Apollon Musagète, a le pouvoir de sauver une âme, de sauver une maison, de sauver un navire, de sauver une armée » (Maxime de Tyr, 37, 5).

« La musique humaine, qui touche à notre âme, qu'est-elle, sinon la conductrice de ses affections diverses, calmant ce qui s'emporte et s'élève trop, soulevant et excitant ce qui se relâche et se dissout? Elle est habile à adoucir la plainte, habile à émousser la colère, habile à retenir le *thumos*, bonne à mettre la santé dans l'*épithumia*[1], à guérir le chagrin, à consoler l'amour, à alléger l'affliction; elle est une bonne auxiliaire dans les sacrifices, une bonne compagne dans les festins... » (Maxime de Tyr, 37, 5).

« ...La musique... à ces époques reculées fut non seulement cultivée, mais vénérée, à un tel point que les mêmes hommes étaient considérés comme musiciens, poètes et sages, Orphée et Linus entre autres, tous deux issus de dieux, et dont le premier, parce qu'il adoucissait en les émerveillant les esprits sauvages et incultes, eut la réputation d'avoir entraîné non seulement les bêtes sauvages, mais encore les roches et les forêts. » (Quintilien, I, 10).

« Il y avait chez eux (les Pythagoriciens) des mélodies faites pour les passions, d'abord pour le manque d'ardeur et la douleur, et alors c'étaient les mélodies les plus énergiques qui eussent été inventées, ensuite il y en avait d'autres pour l'emportement et l'ardeur : grâce à ces mélodies ils tendaient ou relâchaient ces passions jusqu'à ce qu'elles fussent ramenées à la règle, les rendant conformes à la virilité » (Jamblique, *Vie de Pyth.*, 224).

Pour Aristide Quintilien, non seulement il a suivi les doctrines des Anciens, mais son livre *sur la Musique* contient beaucoup de détails que nous ne retrouverions pas ailleurs.

1. La faculté de l'âme principe des passions et des sentiments.

Et l'on pourrait donner de nombreux autres témoignages, depuis celui d'Euripide qui fait dire aux femmes du chœur, dans *Médée :*

« Pour nous aussi il est une Muse qui vient vers nous en vue de la sagesse » (Euripide, *Médée*, 1085-1086),

jusqu'à celui du commentateur d'Homère :

« Les muses sont les déesses qui se tiennent en avant de la raison » (Scholiaste d'Homère, édition Dindorf, t. IV, p. 233).

La religion grecque utilise comme symboles les êtres animés, les nombres et les figures.

Les êtres vivants ont des qualités, des vertus ou des puissances qui découlent du même principe que celles des hommes et par conséquent les représentent exactement.

Le lion est roi des bêtes sauvages [1]; il symbolise, dans les Mystères de Mithra, les mystes les plus élevés [2], et dans les Mystères d'Éleusis, semble-t-il, de même [3]; le grand héros comme Héraclès ou Achille est dit, déjà par Homère, « lion par son courage [4] ».

L'aigle est le roi des animaux qui volent [5]; il est « le plus parfait des oiseaux [6] », « le plus fort et le plus rapide des oiseaux [7] »; il est l'oiseau de Zeus [8], l'oiseau du Roi[9]; il porte dans le ciel l'âme du Roi ou du grand homme assimilé au Roi [10].

Le dragon[11] est le roi des animaux qui rampent[12]. Il est symbole du renouvellement et de la renaissance[13], comme

1. Oppien, *Halieut.*, II, 540.
2. Porphyre, *De l'Abstinence*, IV, 16.
3. Cf. plus haut, p. 117.
4. Homère, *Odyssée*, XI, 267; *Iliade*, VII, 228.
5. Oppien, *Halieut.*, II, 540.
6. *Iliade*, VIII, 267.
7. *Iliade*, XXI, 251.
8. J. Lydus, *Des Prodiges*, 45; Cornutus, ch. 12. — Mais déjà chez Hom., *Iliade*, VIII, 247; XXIV, 292.
9. Aristophane, *Oiseaux*, 514.
10. Hérodien, IV, 2, 10; Dion Cassius, LVI, 42; LXXIV, 5;—pour l'âme de Platon, Diogène Laërce, III, *Platon*, 44; pour l'âme d'Héphestion, compagnon d'Alexandre, Diodore, XVII, 15; en général, Artémidore, II, 20.
11. Sur le serpent, ou le dragon, voir Erich Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913.
12. Oppien, *Halieut.*, II, 541.
13. Olympiodore, *Praxis*, XLIV, *Sur le Gorgias* de Platon.

il est symbole de guérison et de conservation [1], symbole de force lumineuse [2], et par conséquent intervenant fréquemment dans les Mystères [3], compagnon de Déméter [4], etc.

Le dauphin est roi des animaux qui nagent [5]; le dauphin veille sur ceux qui naviguent ou nagent [6]; il peut personnifier le roi navigateur, comme Ulysse [7]; il guide les âmes vers les Iles bienheureuses [8].

Le cygne symbolise la puissance qui transporte la lumière splendide et pure; il est l'oiseau d'Apollon [9]; il symbolise la force du poète et de la poésie [10]...

Le taureau symbolise la puissance qui transporte le principe humide et générateur [11].

La chouette, oiseau d'Athéna[12], symbolise la réflexion qui domine les ténèbres [13].

Le porc, symbole d'impureté, est sacrifié à Déméter lors de l'initiation [14].

L'abeille symbolise l'âme descendue dans la genèse et songeant au retour [15]; elle est identique à la prêtresse de Déméter.

Il y a le chevreau, le faon [16], et ainsi de suite.

Le miel est symbole de mort et de vie [17], d'engourdisse-

1. Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 11; Artémidore, IV, 67; Schol. d'Aristophane, *Plutus*, 733; Ovide, *Métam.*, XV, 669-670; Paus., III, 23, 7... Le dragon garde : Aristoph., *Lysistr.*, 759.
2. Euripide, *Ion*, 21-26.
3. Sanchoniathon dans Eusèbe, *Prép. ev.*, I, 10, 46; J. Lydus, *Des Mois*, IV, 6; Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 11.
4. Strabon, IX, 1, 9.
5. Oppien, *Halieut.*, I, 463; II, 533, 638, etc.
6. Pindare, *Pyth.*, IV, 29; Euripide, *Electre*, 434 et suiv.; *Hélène*, 1451 et suiv.
7. Lycophron, 658, et son schol.
8. Sur le dauphin conducteur, et le dauphin, emblème, adopté par les chrétiens, du Christ guide et conducteur des âmes, voir Charbonneau-Lassay dans la revue *Regnabit*, janvier 1927, p. 142 et suiv.
9. Voir Charbonneau-Lassay, dans la revue *Le Rayonnement intellectuel*, janvier-février, 1931; Eustathe, *Sur l'Iliade*, 87, 12; 449, 1.
10. Eustathe, *Sur l'Iliade*, 254, 29. L'image de Léda et du cygne amoureux symbolise — même chez des chrétiens — l'âme fécondée par l'esprit divin.
11. Eustathe, *Sur l'Iliade*, 1227, 34; 1293, 24; 1233, 57; 36, 18; etc.
12. Schol. d'Aristoph., *Oiseaux*, 515.
13. *Etym. Magn.*, au mot Γλαύξ.
14. Schol. d'Aristoph., *Paix*, 747, 374. Voir plus loin, ch. VII, § II.
15. Schol. d'Euripide, *Hippolyte*, 76; Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 17. — Pindare, *Pyth.*, IV, 106 et schol.; Virgile, *Géorg.*, IV, 219, etc.
16. Voir plus loin, ch. IX, § IV.
17. Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 17, 18.

ment et de bonne vue [1], donné aux initiés d'un degré supérieur comme signe de vie nouvelle [2].

Le pavot que l'on offre à Déméter symbolise la terre, mais représente aussi la force de sommeil et d'oubli qui



PERSÉPHONE TENANT LA GRENADE.
(Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.* Hachette, éditeur).

s'empare des hommes après la mort et avant la renaissance [3].

L'huile symbolise la pureté [4].

L'olivier est consacré à la déesse Athéna [5], le laurier à Apollon [6]; le myrte symbolise le pouvoir politique [7], etc.

La grenade est consacrée à Déméter et à Perséphone.

L'or a la couleur du soleil [8] et l'argent la couleur de la lune [9].

Le bronze a une valeur purificatrice [10] : le son du bronze contient une vertu démonienne [11]; on frappe le bronze pour

1. Photius, *Bibliothèque, Codex* XCIV.
2. Euripide, *Bacchantes,* 142, 149. Voir plus loin, ch. IX, § IV. Voir aussi Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes,* ch. 15.
3. Cornutus, ch. 28.
4. Cornutus, ch. 20.
5. Schol. d'Aristoph., *Paix,* 578.
6. J. Lydus, *Des Prodiges,* 45.
7. Photius, au mot *Myrrhinos;* Istros, dans les *Fragm. hist. graec.,* édit. Didot, I, p. 421.
8. Pindare, *Isthm.,* V, 1, suiv. et le schol.; Virgile, *Géorg.,* I, 402, etc. Voir Marcellin Berthelot, *Introd. à l'Etude de la Chimie des anciens et du moyen âge,* p. 77 et suiv.
9. Proclus, *Sur le Timée,* 14 c.
10. Macrobe, *Saturnales,* VII, 16, 33.
11. Porphyre, *Vie de Pythagore,* 41; Eustathe, *Comm. sur l'Iliade,* 1067, 59.

chasser les influences mauvaises ou bien lors d'une éclipse ou lors de la mort d'un personnage important [1].

Des objets fabriqués ont une valeur symbolique et servent d'insignes ou d'emblèmes.

Le sceptre marque le pouvoir royal [2], le trépied indique le pouvoir d'Apollon [3], le trident symbolise le pouvoir qu'a Poseidon d'émouvoir la terre [4]. Une clé garde fermée la langue des initiés [5]. Le miroir et le peigne jouent un rôle dans les Mystères [6].

Les statues, les sculptures, les tableaux et dessins ont une valeur symbolique comme les mythes [7].

Les Pythagoriciens ont volontiers employé les symboles des nombres et des figures, mais les autres théologiens et les autres philosophes ne les ont pas méconnus. En effet, ils croient que tout procède de l'Un pour arriver à la multiplicité, de l'immuable pour arriver au variable... et que tout doit revenir à l'Un; par conséquent les nombres peuvent mesurer les genèses des êtres vivants et les périodes des astres; par conséquent encore la science fondamentale se confond avec la science des nombres : les idées sont conformes aux nombres et tout est construit d'après le nombre [8].

Ainsi Plutarque considère-t-il le nombre huit, ou le cube du premier chiffre pair, comme symbole de Poseidon, principe de stabilité [9]. Ainsi les Pythagoriciens ont-ils appelé le triangle équilatéral « Athéna *coryphagène* et *tritogénie*[10] », c'est-à-dire en ont fait un symbole de sagesse.

1. Plutarque, *Sur la face qui paraît dans la lune,* 29, 6; Martial, *Epigr.*, XII, 57, 15-17. — Schol. de Théocr., II, 36.
2. Cornutus, 9; Virgile, *Enéide,* VIII, 506; et fréquemment en grec et en latin.
3. Lydus, *Des mois,* III, 13.
4. Plutarque, *Sur Isis et Osiris,* 75.
5. Eschyle, *fragm.*, 343; Sophocle, *Oed. à Colonne,* 1050.
6. Clément d'Alexandrie, *Protreptique,* 15.
7. Athénagoras, *Ambassade pour les Chrétiens,* dans la *Patr.gr.* de Migne, t. IX, p. 888. — Salluste, *Des dieux et du monde,* ch. VI; Philostrate, *Images,* I, 1; Artémidore, *Des songes,* II, 37.
8. Aristote, *Métaphys.*, A, 6, 987 *b*, 10; A, 5, 986 *a*, 15; Jamblique, *Nicom. arithm.*, 10, 20; Eschyle, *Prom.*, 460; Plat., *Epinomis,* 976 *d* et suiv., etc., etc.
9. Plutarque, *Thésée,* 36.
10. Plutarque, *Sur Isis et Osiris,* 75.

Il y a de nombreux autres symboles.

La vie humaine est semblable à l'agitation des flots. Par conséquent celui qui atteint les îles des Bienheureux est celui qui « a vaincu la vie ténébreuse et terrestre et vit désormais dans le jour, c'est-à-dire dans la vérité et la lumière[1]. »

Les Mystères et le rituel des initiations doivent effrayer : « Les Mystères se disent sous forme d'allégories, pour frapper de stupeur et donner un frisson, comme dans les ténèbres et la nuit » (Démétrius, *de l'Interprétation*, dans Walz, *Rhetores graeci*, t. IX, p. 47).

Les initiés ont leurs emblèmes particuliers, qu'ils reçoivent au moment de l'initiation, et qu'ils peuvent montrer aux autres initiés pour se faire reconnaître. Ils se font reconnaître aussi par certaines paroles.

Le témoignage le plus important sur ce point nous est fourni par Apulée quand il dit :

« La plupart des initiations aux Mystères, qui se font en Grèce, je les ai reçues. Leurs signes et leurs emblèmes, qui m'ont été confiés par les prêtres, je les conserve avec soin. Je ne dis rien d'insolite, rien d'inconnu. Vous, les mystes du seul Liber le Père, qui êtes ici présents, vous savez ce que vous avez placé et que vous gardez chez vous, et vous le révérez en silence, loin de tous les profanes. Mais moi, comme j'ai dit, j'ai appris des choses sacrées de différentes sortes *(multijuga sacra)* et des rites multiples, et des cérémonies variées, par goût pour la vérité et par devoir envers les dieux. Et je ne dispose pas cela pour le moment; mais voici à peu près trois ans que, les premiers jours que j'étais venu à Oea, dissertant publiquement sur la majesté d'Esculape, j'ai porté devant moi ces mêmes choses et j'ai énuméré les mystères *(sacra)* que je connaissais » (Apulée, *Livre de la Magie*, 55).

« Aux autres au contraire, je déclare à voix très claire : si quelqu'un est présent, qui participe aux mêmes solennités que moi, qu'il me donne le signe et il lui est permis d'entendre ce que je garde par devers moi. Car il ne saurait par aucun danger me pousser à énoncer aux profanes ce que j'ai reçu avec mission de le taire » (Apulée, *Livre de la Magie*, 56).

1. Olympiodore, *Schol. sur le Gorgias de Platon*, 192, édit. Albert Iahn, dans les *Iahrb. f. Ph. und Päd.*, suppl., 14, p. 534-535.

Il est question chez Plaute du signe possédé par les Bacchantes.

Milphidippa, la servante, dit à Palestrio : « Donne-moi le signe, si tu fais partie de ces Bacchantes. »
Et Palestrio répond : « Une certaine femme aime quelqu'un. »
Puis Milphidippa : « Et ceci! Beaucoup de femmes l'aiment! »
Puis Palestrio : « Mais il n'en est pas beaucoup qui envoient un don de leur doigt » (Plaute, *Soldat fanfaron*, IV, 2, 25).

Ainsi, Aristide, au début de son discours sur Dionysos, dit quelque chose, que nous ne comprenons guère, pour prouver « qu'il n'est pas des non-initiés ».

Les initiés ont des formules à prononcer pour montrer qu'ils sont arrivés à tel ou tel grade.

Pour montrer qu'ils ont été initiés aux petits Mystères, ils disent, lorsqu'ils se présentent pour être initiés aux grands Mystères : « J'ai mangé au *tympanon*, j'ai bu au *cymbalon*, je suis devenu mystique ».

Pour montrer qu'il ont été initiés aux grands Mystères, ils disent : « J'ai jeûné; j'ai bu le *cycéon*; j'ai pris dans la *cisté*, et, après avoir travaillé, j'ai déposé dans le *calathos*; puis, du *calathos* dans la *cisté*. »

§ IV. — Théories analogues des autres mystères antiques.

La religion égyptienne avait la même conception générale de l'âme humaine que la religion hellénique.

Jamblique enseigne que, d'après cette religion, l'homme a deux âmes, l'une qui vient de l'intelligible, l'autre qui s'est ajoutée quand la première âme se transportait dans le ciel, que l'âme est renfermée dans le corps, qu'après la mort elle est transportée par un *souffle :*

« L'homme a deux âmes suivant ces écrits (les écrits hermaïques). L'une vient du premier intelligible, participant à la puissance du démiurge; l'autre est ajoutée par le transport, dans le ciel, de l'âme qui a vu le dieu. Cela étant ainsi, l'âme qui nous est venue des mondes accompagne les révolutions des mondes, et celle qui est en nous, venant de l'intelligible, intelligiblement,

domine le tourbillon qui est dû à la genèse; grâce à elle, on peut se délivrer de la destinée; elle permet de remonter vers les dieux intelligibles[1]... »

Il parle ailleurs[2] de « l'âme divisée, renfermée dans le corps, ou bien qui a lâché le corps *ostréique* et terrestre et erre en bas autour des lieux de la génération portée par un souffle[3] trouble et humide. »

Les monuments égyptiens étudiés par les égyptologues modernes attestent la même conception :

« En l'homme vit une étincelle de la lumière éternelle, un principe d'intelligence, le *khou* ou *lumineux*, qui, par l'intermédiaire de l'Ame proprement dite, et du *souffle*, anime tout le corps[4]. »

Chez les Égyptiens, les rites des cérémonies initiatiques ont rapport avec la mort[5].

Tel passage du *Livre des Morts* nous fait voir l'âme du défunt quittant le cercle de la lune et abandonnant la multiplicité pour revenir à l'unité des purs esprits :

« O brillant dans la lune (dit le mort), rayonnant dans la lune, je sors de tes multitudes, circulant, me levant, me recommençant parmi les purs esprits[6]. »

L'initiation aux Mystères d'Isis ressemble à une mort.

Ainsi, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, au livre XI, le grand prêtre dit à Lucius avant l'initiation :

« Les portes des enfers et le soin du salut sont placés dans la main de la déesse, et la transmission elle-même se fait à la façon d'une mort volontaire et d'un salut obtenu par la prière... »

Le myste est dit « celui qui est rené », « rené pour l'éternité » (Apulée, *Métam.* 11, 21; *C. I. L.*, VI, 510, 736).

Le jour de son initiation est appelé son *natalis sacer* (Apulée, *Métam.* 11, 24)[7].

Les Égyptiens ont souvent parlé de métempsycose[8].

1. Jamblique, *Des mystères*, VIII, 6.
2. *Des mystères*, IV, 13.
3. Ce *souffle* est ce que d'autres appellent le « char », ou le « véhicule » ou la « tunique » : cf. plus haut, p. 100, et p. 102. Jamblique dépeint l'âme telle qu'elle est, dans le corps, pendant la vie, et telle qu'elle est, hors du corps, aussitôt après la mort.
4. J. Baillet, *Idées morales...*, p. 161.
5. Diodore de Sicile, I, 96, 4-6; voir plus haut, p. 44.
6. *Livre des Morts*, 65, cité dans Lanoë-Villène, *Symbolique...*, p. 37.
7. Voir Rohde, *Psyché*, p. 620 (Ed. franç. Payot, Paris).
8. A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 53.

« Les Égyptiens dit Hérodote, ont avancé les premiers que l'âme des hommes est immortelle, et qu'après la dissolution du corps elle passe successivement dans de nouveaux corps par des naissances nouvelles; puis quand elle a ainsi parcouru tous les animaux de la terre, tous ceux de la mer, tous ceux qui volent dans les airs, elle rentre dans un corps humain, qui naît à point nommé : cette révolution de l'âme s'accomplit en trois mille ans. Quelques Grecs ont adopté cette doctrine, les uns dans des temps reculés, les autres plus récemment, et l'ont donnée comme leur étant propre. Je connais bien leurs noms, mais je ne les écrirai pas » (Hérodote, II, 122).

Voici comment, suivant Champollion [1], les Égyptiens se sont représenté les conditions de l'âme après la mort :

« La croyance vulgaire, chez les Égyptiens, voulait que, dans l'intervalle d'une transmigration à une autre, les âmes errassent pendant un certain temps, dégagées des liens corporels, dans l'espace du ciel qui est compris entre la terre et la lune, zone à laquelle le dieu Lune présidait spécialement. Parmi les rituels funéraires découverts dans les cercueils d'Égypte, il en est trois qui représentent les trois mondes inférieurs. La scène qui se trouve figurée entre la première et la seconde partie de ces trois manuscrits est divisée en trois bandes horizontales : la bande supérieure représente la haute région du ciel occupée par l'image du soleil répandant ses rayons sur les régions d'en bas; la troisième bande est la région inférieure, la terre, et offre l'image du défunt assis et recevant, pour l'ordinaire, les hommages de sa famille; la bande intermédiaire est la partie du ciel située entre la lune et la terre — la demeure des âmes —, on y a peint le dieu Pooh (la lune), sous une forme humaine, élevant ses bras comme pour soutenir le disque lunaire placé sur sa tête. Cette divinité est toujours accompagnée du cynocéphale dont la posture indique le lever de la lune, et souvent aussi d'oiseaux à tête et à bras humains (les âmes) dans une attitude de respect et d'adoration... Le génie qui préside à la lune était considéré par les anciens Égyptiens comme le directeur perpétuel et le roi des âmes qui, ayant quitté les corps matériels, erraient, ballottées par les vents dans les vagues des airs jusqu'à ce qu'elles fussent appelées à animer de nouveaux corps pour subir de nouvelles épreuves, expier leurs fautes passées et sortir de la zone de l'air terrestre et agité pour passer dans la troisième zone de l'Univers où régnait un air pur et léger. »

1. Champollion, *Panthéon égyptien,* cité par Lanoë-Villène, *Symbolique...,* p. 36-37.

Un défunt dit, suivant le *Livre des Morts* (texte de Turin) :

« ...Je suis de ta famille, Osiris. Je suis l'un de ces dieux, enfants de Nout, qui tuent les adversaires d'Osiris et qui enchaînent ses ennemis, pour sa défense. Je suis de ta famille, Horus; j'ai combattu pour toi, je me suis avancé en ton nom,..» (E. Naville, *Religion des anciens Égyptiens, Annales du Musée Guimet*, XXIII, p. 149).

La représentation de l'agriculture est bien attestée dans les Mystères égyptiens.

« Si nous ouvrons le *Rituel funéraire* des Égyptiens, nous y trouvons que l'âme, engagée dans l'autre vie à la recherche de la béatitude, traverse un désert aride (ch. I), où elle succomberait sous la faim, si un Dieu ne venait à son secours, en lui donnant un breuvage qui la désaltère et la fortifie (ch. LVII). A la fin de cette première série d'épreuves, elle arrive aux Champs Élysées (ch. CX) où elle ouvre le sein de la terre, y dépose le grain dont elle s'était d'abord munie, et récolte une moisson abondante, dont le produit lui servira à se prémunir contre les embûches de l'interrogatoire redoutable, qu'elle aura à subir devant le tribunal présidé par Osiris (ch. CXXV), avant de franchir le dernier degré qui la sépare de la béatitude [1]. »

Sur d'autres questions encore, la religion égyptienne ressemble à celle des Grecs :

Les Égyptiens, par exemple, ont admis, avant les Grecs, que le corps est composé de quatre éléments [2].

Ils croient que l'homme est un petit monde et que, en conséquence, l'œil humain a des rapports étroits avec le soleil [3]; « ils croient que, dans les yeux, habite la lumière du soleil [4]. »

Les Chaldéens ont admis que l'âme est descendue du monde intelligible sur la terre :

« On l'appelle (Athéna) *Trilogénie* et *Tritonide*... parce que l'âme a trois *énergies*. Et les Chaldéens disent que l'âme est simple,

1. Ch. Lenormant, *Mém. de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres*, XXIV, 1, p. 425.
2. Lactance, *Inst. div.*, II, 12.
3. Horapollon, *Hierogl.*, I, 6.
4. Porphyre, *De l'Abstinence*, IV, 9. Cf. Stobée, *Eglogues phys.*, I, p. 988.

intelligible et logique, mais que, s'avançant hors des intelligibles vers le monde sensible, elle prend à l'éther la partie *thumique*, car l'éther a la nature du feu; au cercle lunaire, la partie *épithumétique;* et en effet la lune est humide de sa nature... » (Lydus, *Des mois*, IV, 22).

Cette conception diffère dans le détail de celle qu'a exposée Aristide Quintilien, mais du moins elle concorde sur l'essentiel.

Les Chaldéens admettent que les âmes ont leur principe dans le *Nous* paternel et l'*Ame* originelle :

« Pour les âmes humaines, ils admettent deux causes originelles (αἴτια διττὰ πηγαῖα) : le *Nous* paternel et l'*Ame* originelle. Suivant eux, l'âme partagée (μερική) s'avance de l'âme originelle suivant la volonté du Père; mais elle a une essence douée d'une naissance propre et d'une vie propre, car elle n'est pas mue par autre chose. En effet si, suivant le *logion*, elle est parcelle du feu divin et feu brillant, et pensée paternelle, elle est une forme sans matière...

Ils font descendre l'âme dans le corps pour beaucoup de motifs : ou à cause de la perte des ailes, ou à cause de la volonté paternelle [1]. »

Suivant les *Philosophoumena*, les Assyriens les premiers affirmèrent que l'âme est à la fois une et divisée en trois parties [2].

Les Perses ont des dogmes analogues :

« L'âme est une lumière qui, à la naissance, descend du ciel, et qui, à la mort, y retourne » dit le *Boundehesh*.

« Celui qui est pur de pensée, pur de parole et pur d'action, ira éclatant de gloire dans les demeures du *behesht*. Il sera, ô Zoroastre, au-dessus des astres, de la lune, du soleil. Je me charge de le récompenser, moi qui suis Ormuzd, le juste juge », est-il dit dans le *venelidad* [3].

Les sectateurs de Mithra croient à la descente de l'âme et à sa réascension :

1. Psellus, *Summa et brevis dogmatum chaldaïcorum expositio*, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 122, p. 1152 *c*.
2. *Philosophoumena*, V, 1, 7.
3. D'après A. Gasquet, *Essai sur le Culte et les Mystères de Mithra*, p. 53 et p. 54.

« Les âmes descendent sur la terre et reviennent de la terre en passant par les planètes : c'est l'opinion enseignée par Platon et celle qui était enseignée dans les Mystères de Mithra », dit Celse [1].

Et le même auteur explique comment, dans les Mystères de Mithra, il y avait sept portes par lesquelles devaient passer les âmes; portes figurant les planètes [2].

Car les Mystères de Mithra représentaient un voyage de l'âme après la mort : « elle abandonnait à la Lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure, ses penchants cupides [3]... », tout comme elle les avait reçus en descendant [4].

Firmicus Maternus [5] note la division de l'âme :

« Ils assignent une partie à la tête, afin qu'elle paraisse pour ainsi dire maintenir l'*ire* [6] de l'homme. Ils placent une autre dans le cœur afin qu'elle paraisse dominer, à la façon de forêts (?), la variété des *cogitations* [7] diverses que nous concevons par une *tension* multiple. La troisième partie est établie dans le foie : de là naît la passion et le plaisir; là s'amasse la fécondité des semences génitales; là le désir de la passion agite par des aiguillons naturels. »

(Mais, comme cette partie du texte suit une lacune, nous ne pouvons pas nous assurer que Firmicus parle encore de la doctrine enseignée dans les Mystères de Mithra).

Que la métempsycose ait un rapport direct avec l'initiation dans les Mystères de Mithra, nous pouvons nous en persuader en lisant un texte de Porphyre [8].

Après avoir distingué, chez les mages, trois classes : les premiers qui ne tuent ni ne mangent d'êtres ayant eu la vie, les seconds, qui n'en tuent pas, les troisièmes qui ne peuvent pas toucher à tous, il ajoute :

« Une opinion de tous les premiers, c'est la métempsycose, chose que l'on paraît montrer dans les Mystères de Mithra. Car, voulant marquer énigmatiquement notre communauté avec les

1. Origène, *Contre Cels.*, VI, 21. Cf. Cumont, *Mystères de Mithra*, p. 101.
2. VI, 22.
3. Cumont, *Mystères de Mithra*, p. 120, p. 101.
4. *Philosophoumena*, V, 1, 7.
5. *Sur l'erreur des religions profanes*, 5.
6. Le mot latin *ira* a été employé par Firmicus Maternus pour traduire le mot grec *thumos* « ardeur de l'âme » (voir plus haut, p. 106 et suiv.). On trouverait ce même mot latin *ira*, dans le même sens, chez Cicéron et ailleurs.
7. La « cogitation » ou action de réfléchir est comprise par les Anciens comme une action du *Nous*, ou de la *Pensée*, sur l'âme. Ils la symbolisent par Hermès *ithyphallique*. Il sera question de cette théorie plus loin, ch. VII § II.
8. Porphyre, *De l'Abstinence*, IV, 16.

animaux, ils ont coutume de nous indiquer par des animaux; ainsi les *mystes* qui participent de leurs *orgies*, ils les appellent lions, les femmes, hyènes, les serviteurs, corbeaux. Et sous les pères... *(lacune du texte)*... car ils sont appelés aigles et éperviers. Et celui qui reçoit les *léontiques* revêt toute sorte de formes d'animaux. Rendant compte de tout cela, Pallas, dans son ouvrage sur Mithra, dit qu'il pense que l'élan commun tend comme vers celui du cercle du zodiaque. Mais c'est une véritable et exacte opinion sur les âmes humaines qui est ainsi exprimée obscurément, car ces âmes, dit-on, sont entourées par toute sorte de corps. »

Dans les Mystères de Cybèle, l'initié, couché dans une fosse, recevait sur le corps le sang d'un taureau ou d'un bélier; dès ce moment, il devenait *taurobolio criobolioque in aeternum renatus* [1].

Les Gnostiques, héritiers des antiques Mystères, représentent l'âme comme descendant et remontant, comme passant de la simplicité à la multiplicité et revenant de la multiplicité à la simplicité. Ils ont des initiations assimilées à la mort et à la réascension.

Philon, l'un des préparateurs du gnosticisme, professe la division de l'âme en trois : *Nous*, *thumos*, *épithumia*; il enseigne que l'homme doit se dégager du corps; il croit que les âmes purifiées s'élèvent vers les régions supérieures [2].

La théorie antique de l'âme demeure celle des Gnostiques et de divers hérétiques :

Basilide admet deux âmes, comme les Pythagoriciens (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 20, dans la *Patr. gr.* t. 8, p. 1057).

Apollinarius a pris chez les philosophes étrangers la distinction du *Nous* et de la *Psyché*, c'est-à-dire de l'Intellect et de l'Ame (Théodoret, *Épitre* 145, *Patr. gr.*, t. 83, p. 1380).

Valentin admet « la trinité de l'homme : il avait été platonicien » (Tertullien, *Livre sur les Prescriptions*, 6).

Isidore, fils de Basilide le Gnostique, admet deux espèces d'âmes (Clément d'Alex., *Stromates*, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 1057).

Les Gnostiques comprennent comme les anciens Grecs la

1. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 63, citant le *Corp. Inscript. Lat.*, t. VI, p. 97, nº 510.
2. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, I, p. 70-71; 71; p. 75.

destinée de l'âme, préexistante à la vie qu'elle a dans le corps humain, et devant lui survivre :

Suivant Bardesane, « l'âme a transgressé la loi de Dieu, et elle a été reléguée pour l'expiation de ses fautes dans un corps emprunté à ce monde matériel qui est la source du mal, et qui la tient captive dans une prison, dans un sépulcre (Matter, *op. cit.*, I, p. 381).

Les Bardesanites croient que l'âme revêtira un jour une sorte de corps, mais un corps pneumatique — c'est-à-dire un corps *de souffle* — (*ibid.*, p. 391).

Les Carpocratiens croient à la préexistence des âmes, et considèrent les idées comme une réminiscence d'une primitive et céleste condition » (*ibid.*,II, p. 190).

Pour Marcion, l'âme du véritable chrétien « se dégagera un jour de son enveloppe matérielle, comme le grain mûr se détache de la paille, comme le poussin s'échappe de sa cage. Semblable aux anges, elle prendra sa part aux félicités du père bon et parfait, revêtue d'un corps ou d'un organe aérien et devenue semblable aux génies des cieux » (*ibid.*, II, p. 283).

Les Naasséniens parlent de la « réascension de l'homme, c'est-à-dire de sa renaissance, afin qu'il devienne *pneumatique*, non charnel [1] ».

Les Ophites [2] admettent les sept portes, comme les sectateurs de Mithra...

Dans une ode gnostique [3] en copte, conservée sous le nom de Salomon, nous lisons :

« O toi qui m'as fait sortir du lieu supérieur, qui m'as conduit au lieu de la vallée inférieure, et qui as amené ici ceux qui se trouvaient au milieu. »

Les Cathares, dont la doctrine est issue de la théorie manichéenne [4], croient que les anges tombés sur la terre sont revêtus de tuniques qui sont les corps [5], ou bien ils disent que les âmes sont enfermées dans des corps comme dans une prison [6].

La métempsycose est admise par Basilide [7], par les Mani-

1. *Philosophoumena*, V, 8, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 16, p. 3142.
2. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, t. II, p. 422.
3. Citée dans Amelineau, *Le gnosticisme égyptien*, p. 100.
4. Ecberthus, *Sermons contre les Cathares*, *Patr. lat.*, t. 195, p. 16.
5. Alphandéry, dans la *Rev. d'hist. et de philos. religieuses*, 1929, p. 460; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, p. 56.
6. J. Guiraud, *ibid.*, p. 56.
7. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 12, dans la *Patr. gr.*, t. 8, p. 1292. Voir la Dissertation de Dom Massuet dans la *Patr. gr.*, t. VII, p. 137.

chéens qui en cela suivent les Pythagoriciens [1], par les Cathares ou Albigeois [2].

Nous savons que les Ophites (fin du IIe siècle après Jésus-Christ) donnent à leurs initiés un sceau, un chiffre mystique, une formule; que, après la mort, il y a, pour eux, des emblèmes à présenter afin de traverser les sphères.

On pourrait trouver des analogies dans beaucoup d'autres domaines encore.

Il a été observé que, en général, toute initiation implique une mort et une résurrection, avec rénovation du corps ou de l'âme [3].

Les cérémonies de l'initiation ont pour but, dit Lévy-Bruhl, de « parfaire » l'individu : pour cela l'individu meurt, puis renaît à la vie (Lévy-Bruhl, Les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9e édit., p. 413 et suiv.).

Frazer a trouvé chez beaucoup de peuples sauvages des rites d'initiation par lesquels le jeune homme est censé mourir puis renaître : tribus de la Nouvelle Galles du Sud en Australie..., des îles Fidji..., du Congo..., de la côte occidentale africaine..., de l'Amérique..., des Indes néerlandaises (*The golden Bough*, III, p. 422 et suiv.).

Chez les Bondeis, sur la côte de l'Afrique orientale, en face l'île de Pemba, le jeune initié est fictivement mis à mort avec une épée; les entrailles d'un poulet sont placées sur l'estomac de l'enfant pour faire apparaître sa mort comme plus réelle (G. Dale, *Journ, of the Anthropol. Institute*, XXV, p. 189, cité par Frazer, *The golden Bough*, II, p. 429).

« Aux jeunes garçons des îles Fidji qui se faisaient initier, on montrait une rangée d'hommes apparemment morts, couverts de sang, le corps ouvert, et les entrailles sortant. Mais à un cri du prêtre, les prétendus morts se dressaient sur leurs pieds et couraient à la rivière pour se nettoyer du sang et des entrailles de porcs dont on les avait recouverts » (Frazer, *The golden Bough*, III p. 425).

Frazer note aussi que tous ces nouveaux initiés ont perdu le souvenir de leur vie ancienne et ont besoin d'une rééducation.

1. Cyprien, *Exégèse sur le Symbole des Apôtres*, p. CCXXV.
2. *Patr. lat.*, t. 210, p. 316, p. 517. Cf. J. Guiraud, *Hist. de l'Inquisition*, p. 60.
3. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 19 et suiv., p. 61 et suiv. Voir encore; du même auteur, *L'initiation sociale magique et religieuse*, dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. 82, 1920, p. 16.

Et voici une conception symbolique qui rappelle les Mystères d'Éleusis et les autres :

« Comme les morts, les enfants non pubères peuvent être comparés à la semence avant qu'elle soit mise en terre. L'enfant avant la puberté se trouve dans le même état que cette semence, c'est-à-dire dans un état d'inactivité, de mort, mais de mort avec la virtualité de la vie ».

(Passarge, *Okawangosumpfland und seine Bewohner*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, V. p. 706, cité dans Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, 9e éd., p. 411-412).

CHAPITRE III

CONDITIONS GÉNÉRALES D'ADMISSION

Isocrate affirme que les Barbares sont écartés des Mystères :

« Les Eumolpides et les Céryces, dans l'accomplissement des Mystères, à cause de la haine vouée à ces Barbares (les Perses), excluent des Mystères les autres Barbares aussi, comme les meurtriers [1]. »

Et d'autres auteurs ont dit la même chose [2].

Mais nous savons, de source certaine, que beaucoup d'hommes, étrangers à la Grèce par leur naissance, se firent initier. En particulier, à une époque ancienne, Anacharsis, suivant Lucien [3], « fut initié, seul des Barbares, après avoir été inscrit parmi le peuple athénien ».

Pour résoudre la difficulté, il suffit d'admettre que les Barbares comme Anacharsis sont admis à condition de devenir Athéniens, et que les autres Grecs doivent aussi devenir citoyens d'Athènes. Ainsi le philosophe cynique Diogène refusa de se faire initier aux Mystères éleusiniens [4] pour ne pas devenir citoyen d'Athènes. En tout cas Julien l'affirme :

« Voyant que l'initié devait d'abord se faire inscrire comme citoyen athénien, et devenir athénien légalement, sinon par naissance, c'est cela qu'il voulut éviter, non l'initiation. Il se considérait en effet comme citoyen du monde. »

On explique l'admission des étrangers par une histoire mythique :

1. *Panégyrique*, 157 = 73 *d*.
2. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 16.
3. *Scyth.*, 8.
4. Julien, *Discours*, VII, 238. Diogène avait dit, relativement aux Mystères : « N'est-il pas ridicule de croire que les fermiers des impôts, grâce à l'initiation, verront la splendeur d'Hadès, tandis qu'Agésilas et Epaminondas resteront dans le Borboros? »

« Eumolpe, non pas le Thrace, suivant Istros, mais celui qui établit les Mystères, défendit que les étrangers fussent initiés. Cependant Héraclès étant venu à Éleusis, et voulant se faire initier, les Éleusiniens, observant la loi d'Eumolpos, mais voulant être agréables à leur bienfaiteur, firent pour lui les petits Mystères. Et les initiés étaient couronnés de myrte [1] ».

Les petits Mystères comportent donc l'inscription des mystes comme citoyens d'Athènes, et la couronne de myrte marque cette adoption.

Avant l'initiation aux petits Mystères, les mystagogues s'assurent si les candidats parlent et comprennent la « langue attique », comme aussi s'ils n'ont pas commis de crimes.

De même que les initiés (mystes et époptes) sont Athéniens de naissance ou par adoption, les dignitaires appartiennent à d'illustres familles athéniennes, par filiation directe, ou bien sont adoptés dans ces familles [2].

Sans doute, de façon générale, faut-il devenir citoyen d'une cité pour se faire initier aux Mystères importants de cette cité. Et il ne semble pas que, d'ordinaire, un Hellène, et surtout un Hellène de haute condition, éprouve de grandes difficultés pour acquérir les droits de citoyen dans un autre pays. Par exemple le droit de citoyen athénien fut donné à beaucoup d'étrangers pendant une période antique [3], puis à des hommes comme Sadocos, fils de Sitalcès roi de Thrace [4], ou Cotys [5], roi de Thrace lui aussi; le lacédémonien Gylippos est, comme son père, citoyen de Thurium [6]; Théocrite, né à Syracuse, est citoyen de Cos, dit Suidas, et les *Thalysies* de ce poète le montrent assistant à Cos à une fête de Déméter.

Les esclaves peuvent-ils recevoir l'initiation?

Une inscription [7] nous apprend que l'initiation de deux esclaves publics, en 329-328 avant J.-C., a coûté trente drachmes; une autre [8], qu'on a fait initier cinq esclaves publics et dépensé pour

1. Tzetzes, *sur Lycophron*, vers 1327.
2. Voir plus haut, p. 40.
3. Thuc., I, 1, 6.
4. Thuc., II, 29.
5. Dém., *Contre Aristocr.*, 118; Valère Maxime, III, 7, 7.
6. Thuc., VI, 104.
7. Dittenberger, *Sylloge*, 587.
8. *C. I. A.*, II, p. 531, *add.* 834 *c.*

cela une certaine somme (disparue de l'inscription). Donc les esclaves pouvaient être admis.

Dans un fragment [1] du poète comique Théophile, un serviteur *(théraponte)* refuse de quitter son maître, en se disant à lui-même : « Mais que dis-je? Que veux-je faire? M'en aller après avoir trahi le maître chéri, le nourricier, le sauveur, par qui j'ai appris les lois Hellènes, les lettres, par qui j'ai été initié aux divinités? »

Ce texte nous prouve que l'ancien esclave, une fois initié, n'est plus un véritable esclave, mais un homme libre et cultivé, qui reste près de son maître en qualité de théraponte parce qu'il lui doit de la reconnaissance et aussi peut-être parce qu'il trouve chez lui une vie plus facile.

L'entrée des *Thesmophories* était rigoureusement interdite aux femmes de condition servile ou de mauvaise vie [2]. Cependant l'adversaire que combat Démosthène dans son *Discours contre Néère* put faire initier la courtisane Métanire [3] — évidemment à l'insu des dignitaires —, comptant que cette personne, qu'il aimait beaucoup, lui saurait gré des dépenses consenties pour cette initiation.

Ainsi l'initié ne peut pas être esclave. S'il l'a été avant l'initiation, il cesse de l'être par l'initiation même.

Il y a des droits élevés à payer : trente drachmes au moins. Telle inscription nous révèle que le myste doit payer une obole par jour au *hiérophante*, une demi-obole au *hiérocéryx*, une demi-obole à l'*épibomios*, et cette inscription n'est pas complète [4]. Le myste doit acheter un porc [5]. Il doit avoir des vêtements neufs pour l'initiation [6].

Nous savons, par tels documents, qu'en l'année 408-407 avant Jésus-Christ, une somme de 45 drachmes 2 oboles provient des petits Mystères, plus de 4.200 drachmes proviennent des Grands Mystères [7].

Nous voyons très bien, par le cas d'Apulée, qu'il eut à payer des droits importants pour ses diverses initiations.

1. *Fragm. comic. graec.*, édition Didot, p. 267; édition Meineke, t. III, p. 724.
2. Isée, VI, 49.
3. *Contre Néère*, 21-23.
4. *C. I. A.*, IV, 1, p. 133.
5. Voir plus loin, p. 207.
6. Voir plus loin, p. 218.
7. Voir E. Cavaignac, *Trésor sacré d'Éleusis*, 1908, p. 29, et pl. 11, col. *c*. *Ephemeris archaïol.*, 1985, p. 62, *C. I. A.*, IV, 1, 170.

Les femmes étaient-elles admises à l'initiation?

Des témoignages certains nous montrent des femmes assistant aux Mystères[1].

A quel âge peut-on se faire initier?

Aucun texte ne renseigne là-dessus de façon très précise. Mais nous pouvons conjecturer que les Athéniens recevaient très jeunes l'initiation, ou du moins les premières formes de l'initiation.

Nous voyons, aux grands Mystères, les éphèbes sacrifier à l'intérieur du péribole[2]; or nous savons que l'accès du péribole était interdit à ceux qui n'étaient pas initiés; il faut en conclure que les Athéniens pouvaient être initiés avant l'éphébie.

Dans le Phormion [3] de Térence, il est question d'initiés très jeunes, et le commentateur Donat dit, sur ce passage :

« Térence suit Apollodore, chez lequel on lit que, à partir d'un âge déterminé, les enfants sont imbus des mystères des Samothraciens, à la façon des Athéniens. »

Peut-être la religion éleusinienne estimait-elle, comme Clément d'Alexandrie, qu'il faut préparer les enfants des deux sexes [4], et que, pour l'initiation, il faut être, ou redevenir, enfants [5].

Mais il y a des initiés qui le sont dès leur naissance, les « *Initiés de par Hestia* ».

1. Eur., *Suppl.*, 173, etc.
2. *C. I. A.*, II, 467, l. 11, et 469, l. 8, d'après P. Foucart.
3. Térence, *Phormion*, 13-15.
4. *Paidag.*, I, 4, dans *Patr. gr.* de Migne, t. 8, p. 259.
5. *Ibid.*, I, 5, p. 265.

CHAPITRE IV

DEGRÉS D'INITIATIONS

§ I. — Hiérarchie éleusinienne.

Si l'âme a plusieurs étapes à franchir en son retour vers l'origine céleste et l'origine divine, l'initiation, qui représente cette ascension, doit comprendre plusieurs degrés.

Chaque degré nouveau doit correspondre à une dignité supérieure : « Les morts les plus grandes obtiennent les destinées les plus hautes », déclare Héraclite [1] sous une forme énigmatique, ce qui signifie sans doute que les initiations les plus hautes amènent des morts plus complètes, c'est-à-dire rapprochent plus que les autres de la destinée finale [2].

Chacun, après la mort, obtient le rang correspondant à celui qu'il avait pendant la vie :

> « Tel chacun se trouve au moment où il sort (du corps) tel est le rang qu'il occupe là-haut; voilà pourquoi il ne faut pas faire sortir l'âme tant qu'il y a possibilité de progrès [3]. »

Sur les divers degrés possibles des initiations, les auteurs grecs ne s'expriment jamais avec clarté et avec la volonté de tout dire : ils distinguent plusieurs degrés, mais jamais tous les degrés ensemble — du moins les auteurs qui parlent des initiations aux vrais Mystères grecs — souvent ils attribuent des appellations diverses à un même grade.

Mais en cherchant à concilier leurs données, en les complétant les unes par les autres, nous pouvons apprendre qu'il existe trois degrés pour la masse des initiés :

initiation aux petits Mystères, ou purification;
initiation aux grands Mystères;
époptie;

1. Héraclite, fragment 25, dans Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5e édition, I, p. 86.
2. Voir plus haut, p. 114.
3. Plotin, I, 9.

puis trois degrés essentiels pour les dignitaires capables d'initier, de diriger et de commander :

initiation holoclère ou de la couronne;
initiation sacerdotale;
initiation hiérophantique ou royale;

et enfin tout au sommet :

initiation suprême qui identifie à l'Un.

Théon de Smyrne [1], comparant la philosophie, et notamment la philosophie de Platon, aux Mystères, trouve cinq parties dans la philosophie et cinq parties dans les Mystères:

« La philosophie est, pourrait-on dire, une initiation à la véritable *télété* [2] et une transmission des véritables Mystères. Il y a cinq parties dans l'initiation. La première est la purification : en effet, tous les hommes ne peuvent pas indistinctement participer aux Mystères, mais il en est à qui l'on ordonne de s'en écarter, comme ceux qui n'ont pas les mains pures, qui n'ont pas une parole compréhensible; pour ceux même qu'on n'écarte pas, ils doivent obtenir auparavant une purification. Après la purification, vient la transmission de la *télété*. En troisième lieu, est ce qu'on appelle l'*époptie* [3]. En quatrième lieu, vient ce qui est la perfection de l'époptie, l'*anadèse* [4] et la prise de couronne, de sorte que l'on puisse transmettre à d'autres les *télétés* que l'on a reçues, quand on a obtenu la *dadouquie* [5] ou la *hiérophantie* [6] ou quelque autre prêtrise. La cinquième est la félicité survenant à la suite de tout cela par l'amitié des dieux et la vie avec les dieux. »

Ainsi Théon de Smyrne distingue :

1° purification;
2° réception de la télété, ou *myésis* [7];
3° *époptie*;
4° *couronnement*, prêtrise, dadouquie, hiérophantie;
5° félicité suprême.

S'il avait distingué les degrés divers qu'il a englobés dans la quatrième partie : première accession aux dignités supé-

1. *Mathém.*, *Prooem.*, p. 20-23, édition J. Dupuis, p. 14-15, édition Hiller.
2. Le mot grec *télété* signifie proprement « Achèvement », « Perfection ».
3. Le mot grec *époptie* signifie « Contemplation ».
4. *Anadèse* signifie « fait d'attacher en haut (les cheveux) ».
5. Le *dadouque* est « celui qui tient la torche ».
6. Le *hiérophante* est « celui qui fait apparaître les choses sacrées ».
7. *Myésis*, « action de fermer la bouche »; le *myste* est celui qui a la bouche fermée.

rieures, dadouquie, hiérophantie, il aurait eu la division en sept.

Synésius, dans le traité intitulé *Dion*[1], a tout un développement sur la difficulté que l'homme rencontre avant d'atteindre la vérité, et sur les étapes qu'il faut franchir; il compare ces étapes aux degrés d'initiation :

« La vérité n'est pas une chose qui gise abandonnée, méprisée ou qu'on puisse prendre à la chasse. Quoi donc! Que la philosophie soit appelée là comme alliée, et qu'ils se préparent à supporter toute cette progression si longue, recevant l'enseignement et les préparatifs de l'enseignement. En effet, il faut d'abord dépouiller le caractère sauvage, considérer les choses petites avant celles qui sont plus grandes, faire partie d'un chœur avant de porter la torche, porter la torche avant de montrer les choses sacrées. »

Synésius semble bien distinguer par là :

1° l'initiation aux petits Mystères, qui constituent les préparatifs de l'enseignement : « qu'ils se préparent... recevant.. les préparatifs de l'enseignement », qui font dépouiller le caractère sauvage : « il faut d'abord dépouiller le caractère sauvage »;

2° l'initiation aux grands Mystères, qui consiste à voir les choses moins importantes;

3° l'*époptie*;

4° le rang de *choreute*;

5° la *dadouquie*;

6° la *hiérophantie*.

Il manquerait seulement, si cette analyse est exacte, la mention du grade ultime qui assimile à la divinité.

Mais Synésius en a parlé dans son traité *De la providence*.

Pour expliquer la philosophie de Platon, Olympiodore [2] a décrit les différents degrés d'initiation, dans le texte suivant :

« Dans les cérémonies saintes, il y avait d'abord des lustrations publiques, suivies de purifications plus secrètes; après cela venaient les réunions, avec les initiations elles-mêmes; enfin les époptíes. Les vertus morales et politiques correspondent aux

1. *Dion.*, 52 *c* dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1144.
2. Olympiodore, *Comment. sur le Phédon*, édition Norvin, p. 120-121.

lustrations publiques; les vertus purificatives, qui nous dégagent du monde extérieur, aux purifications secrètes; les vertus contemplatives, aux réunions; les mêmes vertus, dirigées vers l'unité, aux initiations; enfin l'intuition pure des idées, à l'intuition mystique. Le but des Mystères est de ramener les âmes à leur principe... Car les degrés de l'ascension *télestique*[1] sont au nombre de trois... »

Olympiodore distingue donc seulement, dans ce passage :

1° les purifications, publiques ou secrètes;

2° les initiations, précédées de réunions;

3° les épopties.

C'est-à-dire qu'il distingue trois degrés (et non cinq degrés comme l'ont cru à tort quelques historiens modernes) et ce sont les degrés accessibles à l'ensemble des fidèles.

Cependant Olympiodore n'ignore pas les grades supérieurs à l'*époptie*; il parle de *Bacchos* consacré à Dionysos, de prêtre et de philosophe :

« Le premier *Bacchos*, dit-il d'abord, c'est Dionysos, possédé par la divinité dans sa marche et dans son cri... et celui qui a été consacré à Dionysos, assimilé à lui, participe aussi à son nom[2]... »;

Plus loin, il fait remarquer que les uns parlent de « prêtre », les autres de « philosophe », mais que Platon, pour concilier les deux systèmes, a pris le terme de Bacchos, le caractère commun au prêtre et au philosophe étant de s'être éloigné de la « génération » (du monde de la génération)[3];

Et, puisqu'il veut expliquer la parole de Socrate « beaucoup sont *narthécophores* (c'est-à-dire porteurs de thyrses), mais peu sont *Bacchoi*[4] », il est évident qu'il pense à une petite élite quand il parle des *Bacchoi*.

On peut opposer les mystagogues aux mystes, c'est-à-dire les dignitaires aux fidèles :

« Mystagogue : celui qui conduit les mystes » (Lexique d'Hésychius);

« S'étant montrés pour les mystes bons mystagogues, ayant une bonne expérience de la *télété* » (Himérius, *Discours*, XV, 674);

« Le myste c'est le disciple, et le mystagogue, c'est le maître »

1. *Télestique*, « qui donne l'achèvement », « qui donne la perfection ».
2. P. 122, 25.
3. P. 123, 2.
4. P. 122, 23.

(Moschopoulos, *Sched.*, p. 140, cité dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 29).

Le mystagogue est défini, dans les lexiques de Suidas et d'Hésychius : le prêtre, celui qui accomplit les Mystères, celui qui conduit les Mystères, celui qui montre les Mystères, celui qui enseigne les Mystères, et même, chez Hésychius, le hiérophante.

Platon fait la même distinction, au fond, quand il loue « hommes et femmes instruits sur les affaires divines, prêtres et prêtresses qui ont souci de pouvoir expliquer ce qu'ils font » (*Ménon*, 81 b).

Le chrétien Théodoret distingue la foule, les prêtres, le hiérophante.

Il dit en effet, s'adressant aux Hellènes :

« Chez vous de même, tous ne connaissent pas le *logos hiérophantique* [1], mais la foule nombreuse contemple ce qui se fait, ceux que l'on appelle les prêtres accomplissent les rites des *orgies*, et le hiérophante seul connaît la raison de ce qui se fait, et l'explique à qui il veut. » (*Graecor. affect. curatio*, I, dans la *Patr. grecque* de Migne, t. 83, p. 820-821).

Himérius distingue le myste, l'épopte, le prophète :

« N'ayant pas imité la loi mystique qui partage le temps pour l'*épopte* et pour le *myste*, mais ayant reçu le même homme dans le même temps comme *myste* et comme *prophète* des discours qui se faisaient chez toi, tu lui as permis de puisser insatiablement aux sources qui étaient là (*Églogue*, X, 4).

Un texte de Porphyre note trois dignités successives, celle de poète, celle de philosophe, celle de hiérophante :

« Comme j'avais lu, aux fêtes de Platon, un poème, *Le mariage sacré*, et comme quelqu'un, parce que j'avais dit beaucoup de choses mystiquement avec enthousiasme et en termes obscurs, affirmait que Porphyre était dans le délire, il (Plotin) dit, pour que tous entendissent : « Tu as montré en même temps le poète et le philosophe et le hiérophante » (Porphyre, *Vie de Plotin*, 15).

Ce sont les trois degrés auxquels accèdent successivement les dignitaires.

Quand Alcibiade parodia les Mystères, il est probable qu'il chercha à imiter la hiérarchie réelle. Or il est dit que, dans

1. Le *logos hiérophantique* : l'explication des cérémonies donnée par le hiérophante. Les *orgies* : cérémonies accomplies dans l'enthousiasme sacré

cette parodie, « un certain Théodoros jouait le rôle du héraut (*céryx* en grec), Polytion celui du dadouque, Alcibiade celui du hiérophante, et que des compagnons d'Alcibiade étaient présents et recevaient l'initiation sous le nom de mystes » (Plut., *Vie d'Alcibiade*, 19). Les trois personnages représentent donc, de toute évidence, trois degrés de la hiérarchie supérieure : héraut, dadouque, hiérophante.

Suivant le rhéteur Libanius, Alcibiade est devenu un véritable Dionysos, égal au Dionysos qui paraît dans les Mystères. Or Dionysos réunit en lui les dignités de *bacchant*, de *dadouque*, de *hiérophante*, et rejoint le dieu de l'Olympe, c'est-à-dire Zeus. Ainsi Alcibiade, d'après l'éloge hyperbolique du rhéteur grec, a obtenu les grades les plus élevés, ceux de *Bacchos*, de *dadouque*, de *hiérophante* :

« C'est un autre Dionysos qui vient de Thèbes en Attique, dans un cortège joyeux...

Il atteint l'Olympe grâce à sa race et grâce à ses bonnes administrations, obtenant ce qu'obtint autrefois, dit-on, le dieu des Mystères, le dieu qui fait le bacchant, qui porte les torches (δᾳδουχοῦντα) et agite les flambeaux du haut de l'*Anactoron* » (Libanius, *Déclamation*, 12, 26, 27).

On peut englober dans une même dénomination tous ceux qui sont dignitaires.

En effet, tous ont un caractère semblable, qui est précisément leur droit de diriger les autres, un insigne semblable ou pareil, qui est une couronne, ils appartiennent à des familles plus nobles, — et enfin (comme on le verra plus loin), ils subissent des initiations qui ont quelque chose d'analogue.

Des textes précis attribuent la couronne, insigne du grade supérieur, à des dignitaires religieux, à des dignitaires politiques, à des poètes...

La couronne de myrte marque un pouvoir politique. En effet... Hésychius explique ainsi le mot grec *myrrhinôn* (μυρρινῶν) : « celui qui se prépare à avoir un pouvoir; ce mot a été forgé, semble-t-il, parce que les archontes ont des couronnes de myrte ».

Et Photius, au mot *myrrhinos :*

« De myrte est la couronne de ceux qui commandent à Athènes, car les archontes se couronnent de myrte. »

Suivant Istros [1], la couronne de myrte est portée par le hiérophante, les hiérophantides, et les autres prêtresses.

Himérius parle de couronner ses disciples :

« Il y a parmi nos mystes un chœur venant du Nil, que, après l'avoir orné des couronnes des Muses, sur l'Ilissos, nous renverrons en Égypte avec la lyre, afin que, faisant retentir les sistres attiques, il chante la mer du Nil [2]. »

Des inscriptions nous montrent, comme appartenant aux mêmes familles, des prêtres, des prêtresses, des magistrats, des personnes chargées d'enseigner :

Une inscription funéraire [3] loue une hiérophantide, descendante d'Isaios qui enseigna les Muses au Roi Adrien; elle nous apprend que cette hiérophantide, au début des Mystères, couronna comme *mystipoles* les Rois Antonin et Commode.

Une autre nous fait connaître L. Memmios Thoricios, descendant de dadouques, de stratèges et d'agonothètes, qui a été lui-même archonte éponyme..., qui a été épimélète de la gymnasiarchie du Dieu Adrien..., qui a initié en présence du Dieu Adrien, qui a initié le Dieu Lucius Verus [4].

Les mystagogues, à Athènes, appartiennent aux grandes familles des Eumolpides et des Céryces [5]. Mais les Céryces [6] et les Eumolpides peuvent adopter des étrangers : ainsi une inscription nous présente « Tibérios Claudios exégète, de la famille des Eumolpides [7] ».

Un passage de Pausanias fait connaître une famille particulière où se recrutèrent toute une série de dadouques. C'est la famille qui descend de Thémistocle :

Acestium est fille de Xénoclès, petite-fille de Sophocle, arrière petite-fille de Léon : or Xénoclès, Sophocle et Léon ont été dadouques. Pendant sa vie, elle a vu dadouques son frère Sophocle, puis son mari Thémistocle, puis, celui-ci étant mort, son fils Théophraste (Pausanias, I, 37, 1).

Pollux, en son *Onomasticon* [8], a cité un grand nombre de termes relatifs aux Mystères.

1. *Fragmenta historicorum graecorum,* édition Didot, t. I, p. 421.
2. *Discours,* XXIII, 8.
3. *Ephéméris archaiologicé,* 1885, p. 150.
4. *Ibid.,* p. 78.
5. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae,* n. 3, col. *c,* l. 26.
6. Le mot grec *céryx* signifie « héraut ».
7. *Ephéméris archaeolog.,* 1895, p. 107.
8. *Onomasticon,* I, 35.

Ce sont, en plus des mystes, mystagogues, télestes, orgiastes :

Hiérophantes, *dadouques*, *céryces* (hérauts), *spondophores* (porteurs de la trève), prêtresses (en grec *hiereiai*), toutes pures (en grec *Panageis*), *pyrophores* (porteurs de feu), *hymnodes* (chanteurs d'hymnes), *hymnétries* et *hymnétrides* (chanteuses d'hymnes), *Iacchagôgos* (conducteur de Iacchos) *courotrophos* (qui élève les jeunes), *daeritès* (qui enseigne).

Les inscriptions d'Éleusis nous font connaître d'autres dignitaires : *hiérocéryx* (héraut sacré), *épibomios* (qui se tient près de l'autel), *licnophoros* (qui porte le van sacré), *hiéraulès* (flûtiste sacré, qui a sous ses ordres les *hymnodoi* et les *hymnétriai*), *néocoroi*, *phaidruntès* (celui qui fait briller les statues), *hiéropoioi* (qui font les choses sacrées), *épimélètes*, *archontes*, *archonte-roi*.

Rien n'empêche d'admettre que tous ces dignitaires aient été groupés dans les trois grades de la hiérarchie supérieure.

Il semble qu'un même grade religieux ait pu recevoir des noms différents.

Le terme *mystipole*, par exemple, a la même valeur que le terme *mystagogue*. Une inscription en vers loue une hiérophantide qui couronna comme « mystipoles » les rois Antoine et Commode [1] : puisque les mystipoles reçoivent la couronne, il faut les assimiler à ceux qui, dans la classification de Théon de Smyrne, obtiennent l'*anadèse*. La déesse Athéna est dite « mystipole [2] » : or c'est elle qui forme les mystagogues [3].

Peut-être les femmes reçoivent-elles certains grades supérieurs de la même façon que les hommes.

En tout cas il paraît très improbable que les grades allant jusqu'à l'*époptie* aient été conférés aux femmes en même temps qu'aux hommes, et que les épreuves aient été les mêmes — étant donnée la nature même de ces épreuves : marche dans les ténèbres, déposition des vêtements, enfouis-

1. *Ephém. archaiol.*, 1885, p. 150.
2. Nonnos, *Dionysiaques*, 48, 964.
3. Voir plus loin, ch. IX, § IV.

sement dans la boue, etc... Nous ignorons à peu près tout des épreuves imposées aux femmes : nous pouvons supposer qu'elles avaient lieu aux *Thesmophories* et aux *Antesthéries*; pour les grades inférieurs; nous entrevoyons quelque chose sur l'initiation des femmes aux petits Mystères, sur l'initiation de la hiérophantide [1].

La hiérarchie religieuse, à Athènes a une valeur politique et sociale, comme chez les Égyptiens et ailleurs.

Dans le *Politique* de Platon, l'étranger qui a la parole considère — au-dessus des agriculteurs, commerçants... — ceux qui peuvent prétendre à la royauté : il passe ainsi en revue les serviteurs *(diaconoi)* parmi lesquels sont la famille des hérauts *(céryces)*, ceux qui savent les lettres, etc., puis les devins, puis la race des prêtres... La dignité des prêtres et des devins est telle, dit-il, que « en Égypte, il n'est pas permis qu'un roi règne sans avoir le caractère sacerdotal, et si, par hasard, un roi d'une autre race prend le pouvoir par violence, il est nécessaire qu'il soit ensuite initié dans cette famille »; à Athènes, le roi, désigné par le sort, a le privilège des « choses sacrées les plus vénérables et les plus aimées des ancêtres » (Platon, *Politique*, 290 d).

Ainsi le roi a une place dans la hiérarchie sacrée, et il doit y avoir une initiation royale. Et voilà pourquoi les empereurs Romains ont, sur les inscriptions d'Éleusis, le titre de Rois, tout comme à Athènes, au temps de la République, les différents chefs politiques ont été en même temps des chefs religieux.

Le texte de Platon qui vient d'être cité (*Politique*, 290 *d*), montre que les devins, ceux qui savent les lettres, les hérauts, appartiennent à la hiérarchie sacrée : nous devons en effet placer dans la hiérarchie supérieure les prêtres, les devins, les poètes, les orateurs, les hérauts — et aussi les médecins.

Et c'est parce que le poète, le médecin, le devin... ont un grade dans la hiérarchie, que le Roi, possédant un grade plus élevé dans la même hiérarchie, sera lui aussi, et à un degré éminent, poète, médecin et devin.

1. Voir plus loin, chap. V et chap. X.

La hiérarchie comprend des femmes.

Il est fréquemment question, dans les textes et les inscriptions, de *hiérophantides* :

Par exemple, une hiérophantide couronna Antoine et Commode comme mystipoles [1];

Photius [2] mentionne des hiérophantides, qui montraient les objets sacrés à ceux qui se faisaient initier.

Il est question de prêtresse de Déméter, prêtresse de Perséphone..., de *Panageis* (ou toutes pures), de *Mélisses* (abeilles), etc... d'une « mère sacrée qui montrait les télétés des déesses près des *anactora* de Déo [3] »; de *Bacchai.*

§ II. — Hiérarchie philosophique.

La philosophie grecque, de même que les Mystères, nécessite une ascension.

Les philosophes grecs n'envisagent pas les connaissances comme placées sur un plan unique, mais comme situées à des hauteurs différentes; ils ne les considèrent pas d'une même vue, mais procèdent par étapes successives. L'enseignement de la vérité comporte donc des degrés. Et il en est de même pour l'enseignement de la vertu.

Marinus, dans la *Vie de Proclus* [4], insiste sur la nécessité de suivre l'ordre des initiations, en exposant comment Proclus fut instruit :

« Le disciple qui avait été suffisamment conduit à travers ces considérations, comme en des préliminaires d'initiation, ou bien dans les petits Mystères, il le menait à la mystagogie de Platon, en suivant bien l'ordre, sans vouloir poser le pied au-dessus de la marche, comme il est dit, et il lui faisait contempler, avec des yeux dégagés de toute souillure, les divines Perfections *(en grec ; télétés)* qui sont là. »

Philon le Juif [5] marque l'impudence de ceux qui suppriment les étapes :

1. *Ephem. archaeol.*, 1885, p. 150.
2. Au mot *Hiérophantides.*
3. *C. I. A.*, III, 737.
4. Marinus, *Proclus,* XIV.
5. Philon, *Leg. ad Caj.*, 1000 A.

« Avec leur impudence, ils osent être hiérophantes, et accomplir les cérémonies qui sont le fait du chef, alors qu'ils sont à peine inscrits parmi les mystes. »

Porphyre expose en termes très clairs comment Pythagore procédait par ordre dans sa philosophie, et comment cette philosophie contenait vraiment une purification, une mystagogie, une contemplation :

« Il philosopha d'une philosophie dont le but était de dégager et de délivrer de sa prison et de ses liens le *Nous* (la Pensée) qui est enfermé en nous, venant d'en haut, sans lequel on ne saurait apprendre rien de sain, rien de vrai, sans lequel on ne saurait voir, agissant par quelque sensation que ce soit. Car le Nous, *suivant lui, voit tout et entend tout; le reste est sourd et aveugle.*

Quand il a été purifié, il faut lui présenter quelques choses utiles. Il lui présentait cela en imaginant des procédés, en le conduisant doucement vers la contemplation des choses invisibles et des choses incorporelles qui ont une nature immuable, qui se comportent suivant les mêmes causes et de la même façon; il s'avançait petit à petit, de peur que l'on ne fût troublé par le changement subit et complet, qui rebuterait l'être humain longtemps asservi à de telles habitudes vicieuses. Par les mathématiques et la considération des choses qui sont intermédiaires entre le corporel et l'incorporel... il donnait un exercice préparatoire pour conduire à ce qui est vraiment... A la place de cela, introduisant ce qui est vraiment, il faisait parvenir à la béatitude de la perfection [1] ».

Théon de Smyrne, à la suite du texte qui a été cité plus haut [2], enseigne que la transmission des doctrines Platoniciennes comporte une purification, une *télété*, une *anadèse* et la *félicité* :

« De la même façon, la transmission des doctrines socratiques a d'abord une *purification*, comme l'exercice dans les instructions convenables, commencé dès l'enfance; car Empédocle dit qu'il faut *avec un bronze inusable puiser aux cinq sources*, et Platon dit qu'il faut faire la purification par cinq enseignements : ce sont l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, la musique, l'astronomie. A la *télété* ressemble la transmission des théorèmes selon la philosophie, théorèmes logiques, politiques et naturels. Il appelle *époptie* l'activité relative aux intelligibles, aux choses qui

1. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46.
2. Voir ci-dessus, p. 154.

sont vraiment, et aux choses des idées. Pour l'*anadèse* et le couronnement, il faut croire que c'est le fait de devenir capable, d'après ceux dont on a reçu l'enseignement, d'établir d'autres dans la même théorie. La cinquième et la plus parfaite étape, c'est la félicité qui vient de cela, et, selon Platon lui-même, l'assimilation au dieu dans la mesure du possible. »

Et Allinus, dans son *Introduction aux dialogues de Platon*[1], dit la même chose en d'autres termes :

« Comme il faut devenir contemplateur de son âme, des choses divines et des dieux eux-mêmes, il faut d'abord, par une purification, enlever les fausses opinions des préjugés...; après la purification, éveiller et invoquer les réflexions naturelles, et les purifier, et les rendre droites comme étant des principes. Après cela, l'âme étant, pour ainsi dire, préparée,il faut produire en elle les croyances qui lui conviennent, qui l'amènent à la perfection, et ce sont les jugements physiques, théologiques, éthiques et politiques; et afin que ces jugements restent dans l'âme sans s'enfuir, il faudra qu'ils soient liés par l'explication de la cause, afin qu'on se tienne fixé sûrement au but proposé. Ensuite il faut que soit acquis l'*aparalogisticon*, de peur que, nous laissant entraîner par quelque sophiste, nous nous laissions ramener vers ce qui est inférieur... »

D'après Olympiodore[2], il faut étudier les dialogues de Platon en sept étapes :

« Il faut d'abord faire (πράττειν) l'*Alcibiade*, parce que dans ce dialogue nous apprenons à nous connaître nous-mêmes..., en dernier lieu le *Philèbe* parce qu'il y est parlé du bien...

Pour ceux qui sont au milieu, il faut les placer dans l'ordre suivant : puisqu'il y a cinq vertus d'après l'ordre de profondeur, physiques, éthiques, politiques, cathartiques, théorétiques, il faut d'abord lire le *Gorgias* comme politique, deuxièmement le *Phédon* comme cathartique; en effet la vie cathartique vient après la vie politique; ensuite nous avançons vers la connaissance (γνῶσιν) des êtres qui nous arrive par la vertu éthique. Ces êtres sont vus en pensées ou en actions; par conséquent, après les dialogues indiqués, il faut lire comme quatrième le *Cratyle* qui donne des enseignements sur les noms, ensuite le *Théétète* qui donne des enseignements sur les choses. Ensuite nous venons après ceux-là aux dialogues qui enseignent sur les choses de la nature, et ainsi alors

1. Platon, édition Didot, t. III, p. 227-228.
2. *Prolégomènes sur la Doctrine de Platon*, XXVI.

au *Phèdre* et au *Banquet* comme dissertant de façon théorique et sur les choses théologiques; et ainsi il faut arriver vers les parfaits, je dis le *Timée* et le *Parménide*... (les *Lettres*, les *Lois*, la *République*)... »

Plotin, si nous pouvions le comprendre parfaitement, nous fournirait à coup sûr des renseignements nombreux sur les Mystères. Non que la philosophie de Plotin soit la philosophie même des Mystères, mais elle a été coulée dans le moule des Mystères. La première *Ennéade* parle de purifications; la dernière parle d'union intime; dans l'intervalle, il est question d'ascension, d'époptie... En sorte que l'ordre des *Ennéades* ne paraît pas arbitraire, mais conforme à l'ordre même des grades successifs auxquels on parvient dans les Mystères : initiation, époptie, couronnement, sacerdoce, royauté, divinisation. Les *Ennéades* sont au nombre de six parce que les Mystères comportent six degrés, non compris l'initiation aux Petits Mystères ou purification (à quoi Plotin fait allusion seulement au début du premier livre); et chaque *Ennéade* correspond à un degré.

Clément d'Alexandrie lui-même, chrétien, et souvent fort hostile aux Mystères helléniques, a cependant suivi, dans ses *Stromates*, la marche ascensionnelle des Mystères éleusiniens, comme Pythagore, Platon, Plotin, et tant d'autres.

Au livre premier, il veut guérir les passions, c'est-à-dire obtenir une purification [1].

Dans la suite des cinq premiers livres, il suit la progression : petits Mystères, grands Mystères, époptie, comme il le souligne lui-même [2].

Au livre VI, il passe à un grade supérieur : « Celui qui a d'abord mis la modération dans ses passions, puis s'est appliqué à faire disparaître les passions, qui s'est élevé à la belle activité de la perfection gnostique, en vient à être au niveau des anges. Alors, lumineux et brillant comme le soleil dans sa bienfaisance, il se hâte, par la décision *(gnose)* juste, grâce à l'affection de Dieu, vers le saint séjour, comme les apôtres [3]... »

1. *Stromates*, I, 1, dans la *Patr. grecque* de Migne, t. 8, p. 249-251.
2. Voir le texte plus loin, p. 227. — En VI, 7, en se résumant, il nomme « Perfection » et « Contemplation ».
3. VI, 13, t. 9, p. 325-328.

Dans ce livre VI, il parle d'homme « à l'aspect divin », d'homme « semblable à la divinité [1] », — des évêques, prêtres, diacres, et de la nécessité d'être diacre d'abord [2], — de celui qui commande et dirige, est royal et chrétien [3].

Au livre VII enfin, il considère celui qui « s'assimile en puissance au Seigneur [4] ».

Denys l'Aréopagite admet la hiérarchie en sept degrés :

« ... Les sacrements de notre hiérarchie, pour leur première puissance et vertu, par laquelle ils ont de la ressemblance avec Dieu, ont la force de purifier saintement les profanes et qui ne sont point encore initiés. Pour la seconde, de donner une plus claire illumination et connaissance à ceux qui sont déjà purifiés. Pour la dernière, qui comprend et renferme les deux premiers, c'est qu'ils donnent la perfection à ceux qui sont initiés en la science des choses mêmes, dont ils ont été instruits et initiés. La seconde partie de notre distribution, qui est l'ordre des sacrés Ministres, en la première vertu dont il est doué, a le pouvoir de purifier par les sacrements ceux qui ne sont pas initiés. En la seconde, d'illuminer les purifiés. En la dernière et plus haute de ses vertus sacerdotales, de perfectionner ceux qui ont eu participation de la lumière divine... » (Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, V, III, *Patr. gr.*, t. 3, p. 503; traduction du P. Goulu, 1629, p. 139).

Et plus loin :

« Il nous faut... expliquer l'ordre des personnes sacrées, qui se divise en trois beaux chœurs, dont le premier est composé de ceux qui ont pouvoir de purifier, le second d'illuminer, et le troisième de perfectionner... »

Plus loin encore l'auteur affirme que l'ordre pontifical a reçu des fonctions qui « à cause de la perfection qu'elles opèrent, sont les images de la puissance et de la vertu divine... »

§ III. — Hiérarchie dans les autres mystères et chez les Gnostiques.

Des documents divers établissent l'existence, en Égypte, d'initiations réservées à une élite [5], et l'existence d'une

1. VI, 9, t. 9, p. 293.
2. VI, 13, t. 9, p. 326 et suiv.
3. VI, 15, t. 9, p. 340.
4. VII, 3, t. 9, p. 417.
5. Sainte-Croix, *Recherches historiques et critiques sur les Mystères du Paganisme*, p. 10-11.

hiérarchie parmi les prêtres — les plus dignes et les plus capables recevant seuls le dépôt d'une doctrine mystérieuse, et cela seulement après avoir subi de pénibles épreuves [1].

Diodore de Sicile et Clément d'Alexandrie [2] assurent que la hiérarchie éleusinienne a été empruntée à la hiérarchie égyptienne.

Tertullien [3] parle de « hiérophantes » égyptiens.

Platon [4] nous affirme que le roi, en Égypte comme à Éleusis, occupe le sommet de la hiérarchie sacerdotale.

Les Mystères de Mithra, comme les Mystères d'Éleusis, comportent vraisemblablement sept degrés d'initiation [5].

Le lexicographe Suidas [6] nous apprend que pour accéder aux Mystères de Mithra, il fallait subir des épreuves ou « châtiments » :

« Les Perses considèrent Mithra comme le soleil, et lui font beaucoup de sacrifices; mais personne ne peut être reçu à l'initiation à moins d'être passé par certains degrés de châtiments, afin de se montrer saint et exempt de passions. »

Le texte incomplet et obscur de Porphyre, cité plus haut [7], nous permet du moins de voir l'existence de degrés, chacun représenté par une espèce d'animal...

Saint Jérôme connaît trois degrés chez les dignitaires :

« Eubulus qui a exposé l'histoire de Mithra en plusieurs volumes raconte qu'il y avait chez les Perses trois espèces de Mages dont les premiers, qui sont les plus savants et les plus éloquents, ne prennent pour nourriture que de la farine et des légumes [8]. »

Suivant saint Jérôme, Bardesane avait distingué, chez les gymnosophistes de l'Inde, deux degrés, les Bragmanes et les Samanées [9].

1. Diodore de Sicile, I, 88.
2. Voir plus haut, p. 45.
3. *Patr. lat.* de Migne, t. 2, p. 260.
4. *Politique,* 290 *d.*
5. Sur les sept degrés d'initiation dans les Mystères de Mithra, voir A. Gasquet, *Essai sur le culte et le mystère de Mithra,* p. 59.
6. Suidas, au mot *Mithra.*
7. Porphyre, *De l'abstinence,* IV, 16. Cf. F. Cumont, *les Mystères de Mithra,* p. 25.
8. Saint Jérôme, *Contre Jovinien,* II, 14.
9. *Bardesanes, vir Babylonius, in duo dogmata apud Indos gymnosophystas dividit : quorum alterum appellat Bragmannas, alterum Samanaeos* (*Adv. Jovin.,* II, 14).

Plutarque, en son traité, *Si un vieillard peut administrer la république* [1], enseigne l'existence de trois grades chez des prêtresses de Vesta ou d'Artémis :

« A Rome, les Vestales... reçoivent un enseignement, puis accomplissent les cérémonies religieuses, et troisièmement les enseignent aux autres.

« De même, pour les prêtresses d'Artémis à Éphèse, elles ont d'abord le titre de *Melliéré* (future prêtresse), puis de *Hiéré* (prêtresse), puis de *Pariéré* (archi-prêtresse). »

Il faut croire que les Gnostiques ont admis une hiérarchie toute pareille à celle d'Éleusis. Sans doute il est plus usuellement question chez eux de trois degrés seulement : *hyliques*, *psychiques*, *pneumatiques* ou *parfaits* [2]; mais c'est là seulement la foule des fidèles. Les Gnostiques ont toujours eu des prêtres ou des chefs, et des prêtresses; ils ont admis en particulier que l'esprit de Dieu s'incarnait dans le grand prêtre ou dans une prêtresse.

Nous avons tout lieu de croire que les continuateurs des Gnostiques, Manichéens et Albigeois, eurent des hiérarchies analogues.

Sans doute en fut-il de même dans les associations professionnelles qui survécurent à l'antiquité, dans les associations de médecins ou d'alchimistes, dans les associations philosophiques qui se maintinrent secrétement ou se reformèrent à diverses époques.

Ailleurs encore, on pourrait trouver des hiérarchies analogues.

Chez les Celtes, suivant Strabon, il y a trois degrés de dignitaires :

« Chez tous, il y a trois tribus des hauts dignitaires (*en grec* : τῶν τιμωμένων διαφερόντως), les *Bardes*, les *Vateis* et les Druides : les *Bardes* sont hymnètes et poètes, les *Vateis* sont prêtres et savants (ἱεροποιοί et φυσιολόγοι); les Druides pratiquent non seulement la science, mais la philosophie éthique » (Strabon, 197).

1. Chap. 24.
2. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, II, p. 33. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 121. Pour les textes anciens, Irénée, *Contre les hérésies*, I, 8.

Or cela correspond aux trois degrés supérieurs reconnus dans les Mystères d'Éleusis.

Il existe des confréries nord-africaines mystiques; or, les initiés doivent parcourir sept degrés :

« Le but des Khrouanes : *absorption en Dieu...* première marche de l'ascension : solitude, veille, abstinence, oraison inlassablement répétée. Peu à peu ils montent : 7 degrés pour atteindre l'état parfait. A chaque degré des lumières nouvelles. *Au 7e on entend parler le Seigneur* ». (Ferdinand Duchêne, *Mouna, Cachir, Couscouss*, p. 158).

A Taïti et en Polynésie, on a reconnu un ordre des *Areoi*, distribué en sept grades, des épreuves pour passer d'un grade à l'autre, les sept grades se distinguant par un tatouage spécial et par certains insignes, les initiés appartenant à la famille des dieux (A. Réville, *Les Religions des peuples non civilisés*, II, p. 82 et suiv.)

CHAPITRE V

INITIATION DE PAR HESTIA

La mythologie et la théologie grecques célèbrent certains hommes nés de dieux ou de déesses : Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, Achille fils de la déesse Thétis, le héros troyen Énée fils de la déesse Aphrodite, Sarpédon fils de Zeus [1], et tous les grands héros de l'épopée, fils ou petits-fils de Zeus ou de Poseidon.

On raconte la même chose des grands rois, par exemple Alexandre, ou Auguste. Olympiade, épouse de Philippe, a été fécondée par la foudre du ciel la nuit qui précéda son mariage; de là est né Alexandre [2], lequel est dit ailleurs fils de Zeus Ammon [3]; et Olympiade elle-même descend des dieux par Héraclès, Achille, Hélénos; l'empereur Auguste est fils d'Apollon qui est venu sous forme de serpent auprès d'Atia [4].

Des mythes attribuent une origine analogue à de grands philosophes comme Pythagore et Platon, fils d'Apollon.

Au sujet de Pythagore [5], on raconte que sa mère s'unit à Apollon avant d'être enceinte de Mnésarque.

Or, suivant Jamblique, il ne peut s'agir d'une union physique; le mythe signifie que l'âme de Pythagore est venue en ce monde sous la direction d'Apollon, qu'elle continue à être la compagne d'Apollon, qu'elle est toute pareille à Apollon :

« Que l'âme de Pythagore provienne de l'*hégémonie* d'Apollon, qu'elle soit rangée avec ce dieu en qualité de compagne ou avec une parenté encore plus grande, et qu'elle ait été envoyée en cette

1. *Iliade,* XVI, 522.
2. Plutarque, *Vie d'Alexandre,* 2.
3. Justin, XII, 16, 1; Lucien, *Dialogues des Morts,* XII, 2.
4. Suétone, *Vie d'Auguste,* 97.
5. Voir I. Lévy, *La légende de Pythagore,* p. 5.

qualité chez les hommes, personne n'en saurait douter » (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 8).

C'est d'une façon analogue qu'on explique le caractère « divin et apolloniaque » de Platon : il s'appelait lui-même compagnon de servitude du cygne... il fut engendré le sept du mois Thargélion, jour où les Déliens célèbrent la fête d'Apollon; il eut une vie pure comme Apollon dont le nom signifie « celui qui est à part de la multiplicité [1] ».

Ceci n'empêche pas du reste, la nécessité de l'éducation :

« Par les lettres, il perfectionnait la partie raisonnable de son âme, par la musique il apprivoisait la partie *thumique*, de même que, par la gymnastique, il fortifiait la partie *épithumétique* » (*Ibidem*, p. 6).

Or l'idée d'une naissance divine et d'une éducation divine apparaît dans les mythes d'Éleusis.

Il est question, dans l'*Hymne homérique à Déméter*, d'un jeune enfant, fils du roi et de la reine d'Éleusis : la déesse Déméter s'occupe de l'élever; elle le nourrit d'ambroisie, elle lui souffle dans la poitrine son souffle divin; elle le plonge dans le feu pour ôter de lui tout ce qui est mortel, et cependant n'achève pas entièrement sa tâche [2]. A Sicyone, d'après le récit de Pausanias [3], Déméter a élevé Orthopolis, fils de Plemnaios.

Une forme plus secrète du mythe raconte comment un fils est né de Déméter et du roi [4].

A Éleusis on honore un enfant appelé « initié de par Hestia » ou « initié d'Hestia » (μυηθεὶς ἀφ' Ἑστίας).

A certains enfants, initiés de par Hestia, les familles, aidées parfois du Conseil des Cinq Cents ou de l'Aréopage, ont élevé des statues, dont l'archéologie moderne a retrouvé les bases [5].

1. *Vie anonyme de Platon*, dans l'édition Didot de Platon, p. 5-6.
2. Même mythe chez Apollodore, I, 5, 1; forme analogue chez Hygin, *Fables*, 147; Servius, *Sur les Géorgiques*, I, 163.
3. Pausanias, II, 5, 8.
4. Homère, *Odyssée*, V, 125-128; Hésiode, *Théog.*, 969; *Hymne orph.*, 40, etc.
5. Pringsheim, *Archaeologische Beiträge zur Geschichte der eleusin. Kults*, 1905, p. 118.

Il y a aussi des petites filles « initiées de par Hestia [1] ».

C'est par le sort que, dans la république athénienne, on désigne l'enfant « initié de par Hestia »; mais on tire au sort entre les enfants de famille nobles :

« Etre initié de par Hestia; le fils d'Athéniens du premier rang, désigné par le sort, initié par l'État [2]. »

Le tirage au sort est sans aucun doute une conséquence de l'état politique dans lequel vivent les Athéniens : on élit cet enfant comme on élit l'Archonte Roi ou tel autre magistrat. Mais il joue le rôle que joue en d'autres temps ou en d'autres lieux le fils du Roi et de la Reine, ou le fils du Consul, ou le fils du personnage éminent.

De toute façon il est initié de par sa famille, comme l'indique l'expression grecque, suivant certains lexicographes [3]. Mais il est initié aussi de par l'Hestia de la Cité : Hestia est en effet le principe de permanence qui garde le monde, la cité, la famille et l'homme [4].

Cet enfant joue un rôle dans l'initiation, tenant la place de tous ceux qui se font initier et accomplissant à leur place les rites réclamés par la religion :

« De même que, dans les Mystères, l'enfant dit *de par Hestia*, tenant la place de tous ceux qui se font initier, fléchit la divinité en accomplissant exactement ce qui est ordonné, de même dans les peuples et les villes, les prêtres ont un pouvoir analogue, sacrifiant à la place de tous » (Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 5).

Il reçoit l'initiation, dit Himérius, et est conduit par un mystagogue qui est son père.

Mais il joue aussi un rôle dans le Sénat et dans l'Aréopage; Himérius nous l'affirme et nous savons que la *Boulé*

1. Lenormant, *Recherches archéologiques...*, p. 24.

2. Voir les textes dans les *Oratores attici*, édition Didot, t. II, p. 336. Un texte d'Harpocration, cité en cet endroit, a paru fautif et a été corrigé par tous ceux qui s'en sont occupés, ou à peu près : on ne saurait le discuter ici.

3. ἀφ' Ἑστίας· ἀπὸ τῆς οἰκίας. καὶ ἀφ' Ἑστίας μυεῖσθαι. ὁ ἀφ' Ἑστίας μυούμενος Ἀθηναῖος ἦν (Suidas et Harpocration).

4. J. Lydus, *Des mois*, IV, 94; Cornutus, ch. 28. — Euripide, *fragm.* 944; Philolaos dans Stobée, *Egl.*, I, p. 488; Aristote, *Du ciel*, II, 13. — Pindare, *Ném.*, XI, début; Pollux, I, 7; Pausanias, V, 15, 15, etc. — Euripide, *Alceste*, 162 et suiv., Diod. de Sicile, V, 68, etc.

ou l'Aréopage ont fait élever des statues en l'honneur d'enfants « initiés de par Hestia ». Il dirige le Sénat près de l'autel, c'est-à-dire, sans doute, prend la tête des hommes du Sénat qui accomplissent une évolution religieuse autour de l'autel. Il assiste aux représentations tragiques; à un moment donné, les spectateurs chantent ses louanges. Présent aux séances de l'Aréopage, il est sans doute chargé de répéter le récit religieux par lequel on raconte l'origine de ce saint tribunal.

L'enfant porte de longs cheveux, sans doute poudrés d'or. Il appartient au *téménos* (c'est-à-dire à l'enclos sacré) de Dionysos. Il est protégé par Déméter et Coré, mais aussi par Athéna.

Quand Himérius (315 à 386 après J.-C.) perdit son fils, « initié de par Hestia », ce malheur lui inspira des plaintes amères :

« Quel démon a rasé cette boucle d'or de mon foyer? Quel démon a éteint ce brillant tison de ma gloire? Quelle poussière tient maintenant ces cheveux sacrés, qu'après ta première naissance tu laissais croître pour Dionysos? Où sont tes yeux qui éclipsaient presque par leur beauté les éclats du soleil? Laquelle des Érinyes a pillé la rougeur de tes joues et le sourire doux et agréable de ton visage? Ah! Dionysos, comment as-tu supporté qu'un enfant sacré fût enlevé à ton *téménos?* C'est à la fois contre toi et contre mon foyer que ce trophée a été élevé par les Érinyes! O sombre *baccheia*! O Cithéron vaincu par mon malheur!

Ah! Déméter et Coré, vous n'avez pas gardé l'enfant d'Hestia! Il reçoit l'initiation parfaite, mais dans le *téménos* d'en bas, n'ayant pas comme mystagogue son père, mais quelque *démon* farouche et terrible! Il ne voit pas le feu des dadouques, mais les torches des *Érinyes* et des Peines...

Si je vais au *bouleutérion*, je croirai te voir diriger le Sénat près de l'autel. Si je vais au théâtre, il me rappellera une bien sombre tragédie, ce théâtre où souvent tous te chantèrent de leurs voix réunies...

Pour toi seul les plus éminents des Athéniens cédaient une part de leurs éloges. Ils se réjouissaient d'être vaincus tous ensemble par toi seul, les uns par la bienveillance due à ton charme, les autres peut-être par crainte de ce que tu allais devenir...

Comment verrais-je l'Aréopage? Là, alors, que tu n'avais pas encore trois ans, tu étonnas tout le monde par ta dignité, comme

quelqu'un ayant appris longtemps à l'avance les mythes relatifs au tribunal...

Tu m'as fermé par ta mort les portes de la ville... Tu m'as fermé Éleusis; comment en effet entrerais-je dans le *téménos*, moi qui fais des reproches aux déesses? Comment ferais-je une libation à Dionysos, qui ne m'a pas conservé l'enfant sacré? Comment sacrifierais-je à Athéna qui n'a pas agité la Gorgone contre le *démon* pour te protéger, ô mon enfant [1]? »

La célèbre églogue de Virgile *Sicelides Musae, paulo majora canamus...* semble chanter la naissance d'un enfant « initié de par Hestia ».

Cet enfant est fils d'Asinius Pollio, consul.

Servius, en effet, dit au début du commentaire qu'il a fait de l'églogue IV : « Asinius Pollio, chef de l'armée germanique, s'était emparé de Salona, cité de Dalmatie; il mérita d'abord la couronne de laurier, puis obtint le consulat, et il reçut la même année un fils que, du nom de la cité prise, il appela Saloninus : c'est pour celui-ci que Virgile dit ici le *généthliaque...* »

L'églogue nous fait comprendre le rôle et l'importance de cet enfant divin. Par lui, une nouvelle race descend des hauteurs du ciel :

Jam nova progenies caelo demittitur alto (vers 7).

Cet enfant recevra la vie des dieux, il verra les héros mêlés aux dieux, et sera vu par eux :

Ille deum vitam accipiet, divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis (16).

Il partagera la table d'un dieu et la couche d'une déesse.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem.
Qui non risere parenti,
Nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Ainsi il pourra rénover les hommes qui seront initiés avec lui, et les ramener vers l'âge d'or.

Une peinture de la villa *Item*, près de Pompéï, montre un enfant divin déchiffrant un texte que Mystis souligne de

1. *Discours*, XXIII, 7, 8... 14, 15, 18.

la pointe de son calame [1]. On a vu dans cet enfant un Dionysos ou un Iacchos. Ne peut-on, en précisant un peu plus, y voir la réincarnation de Dionysos, c'est-à-dire l'initié « de par Hestia »?

En Égypte, parfois un prêtre amenait un petit enfant, qui était Osiris, dit-on [2]. Ne pouvons-nous pas, de même façon, y voir une réincarnation d'Osiris, c'est-à-dire un « initié de par Hestia »?

1. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne...*, p. 125, citant Rizzo, *Dionysos Mystes;* E. Pottier, *Revue Archéologique*, 1915, t. II, p. 326.

2. A. Morèt, *Dieux et rois d'Egypte*, p. 188, citant Lactance, *Divin. Inst.*, I, 21 : « *Deinde puer producitur quasi inventus, et in laetitiam luctus ille mutatur.* » Cf. encore Naville, *La religion des anciens égyptiens*, p. 225 et suiv.

CHAPITRE VI

INITIATION AUX PETITS MYSTÈRES

§ I. — Circonstances. Présence des prêtres et des dieux.

Les Petits Mystères se célèbrent à Agra, faubourg d'Athènes, pendant le mois d'Anthestérion :

« Les Athéniens accomplissaient les Petits Mystères au mois d'Anthestérion, les Grands au mois de Boédromion » (Plutarque, *Démétrius*, 25).

« Aussi les Athéniens célèbrent-ils deux fois les Mystères de Déo : les Petits Mystères lorsque le soleil est dans le Bélier, et les Grands quand il est dans les Pinces... » Julien, *Discours*, V, 173, traduction Talbot, p. 150.

L'initiation se donne à ce moment-là.

A partir d'une certaine époque, cependant, il a pu arriver qu'on initiât aux Petits Mystères immédiatement avant d'initier aux Grands. Du moins une inscription dit-elle que les Mystères d'Agra furent célébrés deux fois dans l'année parce que les Éleusinies furent une fois célébrés avec eux [1].

Au lieu de dire que les Petits Mystères se font à Agra, on peut dire qu'ils se font à Athènes :

« Les Mystères étaient doubles chez les Anciens, et les uns étaient appelés les Petits Mystères, que l'on faisait dans la ville, et les Grands qui étaient menés à Éleusis. Il fallait être initié d'abord aux Petits Mystères, ensuite aux Grands [2]... »

L'initiation doit durer plusieurs jours, ou sans doute plus exactement plusieurs nuits, et chaque myste doit donner une obole par jour au hiérophante [3].

Elle comporte une grande solennité : en effet les hiéro-

1. *Ephéméris archaeologica*, 1887, p. 185.
2. Schol. de Platon, 497 C, édition Didot, t. III, p. 299.
3. *C. I. A.*, t. IV, 1, p. 133.

phantes et les Eumolpides sont présents [1], les épimélètes offrent à Déméter et à Coré un sacrifice [2] dont les victimes, en partie du moins, sont réservées aux familles sacerdotales [3].

Les initiations ne se font pas sans l'intervention de divinités.

Le bourg d'Agra contient un temple de Déméter et de Perséphone, et un temple de Triptolème [4].

Nous apprenons par l'archéologie l'existence d'un *Metroon*, ou temple de la Mère, à Agra [5].

Or les Petits Mystères sont dits Mystères de Déméter, ou Mystères de Déméter et de Coré :

« ... *Agrai* ou *Agra* où se célébraient les Petits Mystères de Déméter... » (Eustathe, *sur l'Iliade*, II, 852).

« *Agrai :* lieu en dehors de la ville d'Athènes où l'on célèbre les Petits Mystères de Déméter... » (Bekker, *Anecd. graeca*, I, p. 326).

« Deux Mystères sont accomplis par an, à Déméter et à Coré, les Grands et les Petits; et les Petits sont comme une purification et une sanctification préliminaire des Grands » (Schol. d'Aristoph., *Plutus*, 845).

Parfois on les dit seulement Mystères de Perséphone :

« Les Grands Mystères étaient ceux de Déméter, les Petits ceux de Perséphone sa fille » (Schol. d'Aristoph., *Plutus*, 185).

« Les Petits Mystères, dit-il, sont ceux de la Perséphone d'en bas » (*Philosophoumena*, V, 8). cf. Duris, dans Athénée, VI, 253 d.

Les Petits Mystères ont rapport à Dionysos :

« *Agra* et *Agrai :* nom de pays singulier et pluriel; il se trouve en Attique, devant la ville : c'est là qu'on accomplit les Petits Mystères, imitation de ce qui concerne Dionysos. C'est là, dit-on, qu'Héraclès fut initié » (Étienne de Byzance).

Il semble vraisemblable que, dans les Petits Mystères, Dionysos soit purificateur. En effet, les Petits Mystères amènent une purification — comme il sera dit ci-dessous —

1. *C. I. A.*, I, 5; IV, p. 149.
2. *C. I. A.*, II, 315; IV, p. 103.
3. *C. I. A.*, IV, p. 149.
4. Suidas, Hésychius, Etymologicum Magnum au mot *Agra*.
5. H. Möbius, *Ath. Mitt.*, 60-61, 1935-1936, p. 234-268, pl. 89-92.

et « les cérémonies de Liber ont rapport à la purification des passions [1] ».

Sans doute encore pouvons-nous croire que le Dionysos honoré dans les Petits Mystères soit Zagreus [2] : car le dieu Zagreus est « celui qui chasse grandement » ou « celui qui chasse tout à fait [3] », ce dieu est fils d'Hadès, ou fils de Zeus et de Perséphone, ou bien il est Plouton *Agraios*. Ainsi il doit jouer un rôle analogue à celui d'Artémis Agrotéra.

En effet, il y a, à Agra, un temple d'Artémis Agrotéra, et les mots grecs *Agrotera*, *Zagreus*, et *Agra* appartiennent à une même famille de mots.

Voici d'abord des documents sur l'existence du culte d'Artémis à Agra et le nom sous lequel on honore la déesse :

« Quand on a passé l'Ilissos, on trouve un pays nommé *Agrai* et un temple d'Artémis *Agrotéra.* C'est là, dit-on, qu'Artémis chassa pour la première fois, étant venue de Délos. Et sa statue a un arc » (Pausanias, I, 19, 5).

« Artémis est *Agrotéra*, comme l'indique le Comique; elle est encore appelée Agraia chez Platon, d'après Pausanias, et ce nom lui vient du lieu qui est près de l'Ilissos, lieu nommé *Agrai* ou *Agra* où se célébraient (ἤγετο), dit-il, les Petits Mystères de Déméter que l'on appelait les *choses dans la demeure d'Agra* (τὰ ἐν 'Αγρας) de la même façon que la *chose dans la demeure d'Asclépios* (τὸ ἐν Ασκληπίου) (Eustathe, *sur l'Iliade*, II, 852).

« *Agrai :* lieu en dehors de la ville d'Athènes où l'on célèbre les Petits Mystères de Déméter que l'on appelle les choses *dans la demeure d'Agra* comme *dans la demeure d'Asclépios.* Phérécrate dans *les Vieilles Femmes*... En ce lieu est un *hiéron* d'Artémis, appelée aussi *Agraia.* Platon dans le *Phédre*... Clitodème dans le premier livre de *l'Attique*... et dans le quatrième » (Bekker, *Anecd. graeca*, I, p. 326).

L'Artémis honorée à Agra sous le nom d'Artémis Agrotéra ou Chasseresse est non seulement celle qui chasse les animaux sauvages, mais aussi celle qui chasse les maladies et les souffrances, et celle qui purifie.

1. Servius, *Sur les Géorgiques*, II, 389.
2. Cf. Maas, *Orpheus*, note 106.
3. ὁ πάνυ ἀγρεύων *Etymol. Magn.;* ὁ μεγάλως ἀγρεύων, *Etym. Gudianum Anecd. Oxon.*, II, p. 443.

Artémis est très souvent louée comme chassant les bêtes sauvages [1].

Moins souvent sans doute les auteurs grecs mentionnent sa puissance purificatrice; et cependant les textes sont formels :

« Elle détourne sur les bêtes sauvages le mal qui vient d'elle », dit Cornutus (ch. 34).

« Fille de Zeus et de Latone..., dit un poète de l'*Anthologie Palatine*... envoie la maladie odieuse loin du roi très magnifique! Car sur ses autels Philippe produira la fumée de l'encens, t'offrant le beau sacrifice d'un sanglier des montagnes » (*Anth. Pal.*, VI, 240).

Callimaque, s'adressant à la déesse Artémis et parlant des filles de Proetos, dit : « Tu leur enlevas le *thumos* sauvage », c'est-à-dire : tu leur enlevas ce qu'il y avait de sauvage dans la force de leur cœur.

« Artémis est mage — rapporte Tatien — Apollon soigne » (*Contre les Grecs*, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 824).

Mais Aristophane témoigne de cette qualité de la déesse, quand il fait allusion au sanctuaire d'Artémis à Égine, où l'on guérit de la folie [2]. Et si Pausanias mentionne une Artémis *hymnia*, ou déesse des hymnes, honorée chez les Arcadiens [3], l'hymne homérique à Artémis montre la déesse Artémis dirigeant le chœur des Muses et des Charites [4].

C'est en cette qualité de purificatrice que la déesse est honorée à Agra :

« Viens, déesse Salutaire, chère à tous les mystes! O toi qu'on a plaisir à rencontrer! Toi qui fais sortir les beaux fruits de la terre, ainsi que la paix aimable et la santé à la belle chevelure! Envoie sur les sommets des montagnes les maladies et les souffrances... » (*Hymne orphique*, XXXVI (35), 13 et suiv.).

Agra possède un autel de Poseidon :

« Agra devint plus tard le nom du groupe de collines qui entouraient le stade panathénaïque; il s'appelait auparavant Héli-

1. Homère, *Iliade*, V, 49 et suiv.; Hymne hom., 27, 1-2; Euripide, *Iph. Aul.*, 1570, 1113-1114;... Saint Justin, *Discours aux Grecs*, 2, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 233.
2. Aristophane, *Guêpes*, 122.
3. Pausanias, VIII, 5, 8.
4. Vers 27.

con. Là était l'autel de Poseidon Héliconios » (Clitodème, cité par Bekker, *Anecdota graeca*, I, 336).

Or Poseidon, dieu du *souffle vital*, imprime aux eaux des sources, des fleuves, de la mer, le mouvement grâce auquel elles reviennent sur elles-mêmes [1]; il pousse dans le corps humain le sang partant du cœur [2], il peut assurer la stabilité et la santé au corps humain comme à la terre [3].

Les mystes peuvent l'invoquer ainsi suivant un hymne orphique :

« ... Sauve les fondements de la terre et l'élan favorable des navires, amenant la paix, la santé, une prospérité au-dessus de tout blâme! »

« ... O roi maître de la mer, très sacré, qui reçois des honneurs magnifiques! O toi qui aimes les vénérables mystopoles, et les cérémonies sacrées! Sois propice, envoyant une heureuse fortune aux mystes! » (*Hymne orph.*, XVI, 9).

Les Athéniens honorent des Muses « Ilissides », c'est-à-dire des Muses établies près de l'Ilissos :

« Ilissos, dit Stéphane de Byzance, en son lexique, fleuve de l'Attique dans lequel sont honorées les Muses Ilissides, comme le dit Apollodore. »

« Les Athéniens, dit Pausanias, veulent que l'Ilissos soit un fleuve sacré d'autres dieux, et il y a sur ses bords un autel des Muses Ilissides » (Pausanias, I, 19, 5).

Or, des textes assimilent en termes exprès l'enseignement des Muses aux Mystères :

« Quelques-uns donnent l'étymologie du mot Muse (Moûsa) en disant qu'elle est initiatrice (μυοῦσα), car l'enseignement par les Muses ne diffère en rien des Mystères. » (Photius, *Bibliothèque*, CCLXXIX, 531, dans la *Patr. Grecque* de Migne, tome 104, p. 308).

« Elles ont été nommées *muses* du fait qu'elles initient (ἀπὸ τοῦ μυεῖν) les hommes, c'est-à-dire du fait qu'elles enseignent les

1. Maxime de Tyr, X, 8; Cornutus, ch. IV; Schol. d'Eschyle, *Sept*, 320; Eustathe, *Sur l'Iliade*, XV, 190, mais aussi Platon, *Phédon*, 112 *a b*, Xénophane et Thalès (Diels-Kranz, *Die Fragm. der Vors.*, pour le premier, fragm. 30, I, p. 136; pour le second, A 5, I, p. 45) — et au fond, Hésiode, *Théog.*, 337; Homère, *Iliade*, XXI, 195 et suiv.; Eschyle, *Sept*, 307-311.

2. Platon, *Phédon*, 112 *a b*; J. Lydus, *Des mois*, IV, 79; Sénèque, *Questions nat.*, 15.

3. Par exemple, Aristophane, *Acharn.*, 682; Aristide, *Discours*, III, édit. Dindorf, t. I, p. 29.

choses belles et importantes et inconnues des ignorants » (Diodore de Sicile, IV, 7).

Pendant la célébration des Petits Mystères, on rappelle sans doute comment certaines divinités et certains héros furent purifiés à Agra, ou par les Petits Mystères.

Ainsi la déesse Athéna, quand elle eût vu Tydée se souiller la gorge avec le sang de son ennemi « ne remonta pas vers les astres avant que le flambeau mystique et l'Ilissos innocent n'eussent purifié ses yeux avec beaucoup d'eau [1]. »

Et c'est pour purifier Héraclès, après le meurtre des Centaures [2], que Déméter a institué les Petits Mystères :

« Déméter, pour la purification du meurtre des Centaures, établit les Petits Mystères, honorant Héraclès » (Diodore de Sicile, IV, 14).

Les Éleusiniens, dit-on encore, auraient établi les Petits Mystères pour Héraclès parce qu'il était étranger :

« Héraclès est appelé myste parce qu'il a été initié à Éleusis. Pour lui, comme la loi ordonne de ne pas initier les étrangers, les Éleusiniens ont fait les Petits Mystères » (Schol. de Lycophron, 1328).

Philostrate [3], parlant des cérémonies qui se font à Athènes pendant le mois Antesthérion, raconte qu'on y récite « des vers orphiques et la théologie orphique. » Il semble probable que ces cérémonies aient rapport aux Petits Mystères; il semble donc probable que les Petits Mystères, comme les Grands Mystères [4], rappellent les enseignements d'Orphée, qui enseigna aux hommes à cesser de manger la chair humaine [5], c'est-à-dire enseigna les règles fondamentales de la civilisation.

1. *Nec prius astra subit quam mystica lampas et insons Ilissos multa purgavit lumina lympha* (Stace, *Thébaïde*, VIII, 764-765).
2. Maas, *Orpheus*, p. 89.
3. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, IV, 21.
4. Proclus, *Sur la République*, II, 312, 16.
5. Horace, *Art poétique*, 391 et suiv. : *Silvestres homines sacer interpretesque deorum Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus, Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.*

§ II. — Définition des Petits Mystères.

Les Petits Mystères consistent surtout en purifications. C'est « une purification préliminaire, une sanctification préliminaire aux Grands Mystères [1] ».

Olympiodore a distingué des purifications publiques et des purifications secrètes : « Dans les cérémonies saintes, il y avait d'abord des lustrations publiques, suivies de purifications plus secrètes [2]... » Et Clément d'Alexandrie, dans un texte bien connu, distingue purifications proprement dites et petits Mystères : « Ce n'est pas sans raison que les Mystères commencent, chez les Hellènes, par des purifications, comme, chez les Barbares, par le bain. Après cela viennent les petits Mystères qui contiennent un fondement de l'enseignement et de la préparation à l'enseignement ultérieur [3] ».

Par là nous apprenons donc que les Petits Mystères comportent des purifications diverses : purifications publiques et purifications plus secrètes; puis une cérémonie qui rend les mystes capables de recevoir plus tard les enseignements donnés dans les Grands Mystères.

§ III. — Réunion. Examen. Premières purifications.

Les candidats à l'initiation se réunissent dans un temple de Déméter et de Coré, situé en dehors d'Athènes, sur l'Ilissos [4].

Ils doivent être présentés par un mystagogue athénien [5].

Les étrangers, présentés par des mystagogues athéniens, sont sans doute adoptés par ces Athéniens, la cérémonie de l'initiation devant leur assurer la qualité d'Athéniens [6].

Ils subissent un examen [7].

1. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, 845.
2. Voir plus haut, p. 155.
3. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 11.
4. Pausanias, I, 19. Suidas, au mot *Agra*. Hésychius, au mot *Agrai*. Bekker, *Anecdota Graeca*, I, p. 326.
5. Andocide, *Des mystères*, 132. Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 317, édition Dindorf, p. 296.
6. Voir plus haut, p. 149.
7. Voir le texte cité plus haut, p. 154.

« Tous les hommes, dit Théon de Smyrne, ne peuvent pas indistinctement participer aux Mystères : il en est à qui l'on ordonne de s'en écarter, comme ceux qui n'ont pas les mains pures, qui n'ont pas une parole compréhensible; pour ceux-là mêmes qu'on n'écarte pas, ils doivent obtenir auparavant une purification [1]. »

L'examen, d'après ce texte, porte donc sur deux points principaux : le candidat n'a-t-il aucun crime à se reprocher? Comprend-il et parle-t-il la langue « attique »?

Pour d'autres textes, nous ne savons pas s'ils concernent la *prorrésis* ou proclamation préliminaire aux Grands Mystères, ou la proclamation qui précède l'initiation aux Petits Mystères :

« Ces gens-là (les Athéniens), dit Libanius, ordonnent à tous les mystes réunis d'être purs dans leurs mains, dans leur âme, d'être Hellènes pour la langue; puis à chacun en particulier ils disent : *si tu as goûté du pain et si tu n'a pas goûté du pain, tu ne te présentes pas en état de pureté* [2] »;

Aristide le Rhéteur, désirant s'approcher de la philosophie platonicienne, et se comparant à celui qui veut se faire initier [3], dit : « Notre langage ne s'oppose pas à ce que nous puissions recevoir sa philosophie, aucune *prorrésis* ne nous éloigne, même si c'est une *prorrésis* comme celle des Mystères; et, pour notre vie, ceux qui nous ont éprouvés savent qu'elle n'est pas en discordance avec la pensée de ce philosophe-là. »

Mais il semble évident qu'on écarte les criminels des Petits Mystères comme des Grands Mystères, comme des Mystères de Samothrace, comme de toute cérémonie sainte.

Chez Tite Live, L. Atilius reproche en ces termes aux gens de Samothrace d'avoir reçu un roi instigateur de crime :

« Pourquoi donc... alors que toute proclamation initiale (*praefatio*) des cérémonies sacrées éloigne de ces cérémonies ceux qui n'ont pas les mains pures, permettez-vous que vos sanctuaires soient souillés par le corps sanglant d'un brigand? » (Tite Live, XLV, 5).

1. Par purification, il entend les petits Mystères : ainsi le texte prouve bien que l'examen a lieu avant l'initiation aux petits Mystères.

2. Libanius, *Discours corinthiaque*, p. 356, vol. VI, de l'édition Foerster. Le texte grec concernant la formule finale est très peu sûr.

3. *Orat. Plat.*, p. 317 éd. Jebb. D'autres textes dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 17.

Sur la nécessité des mains pures pour ceux qui assistent aux sacrifices, cf. Lampride, *Sévère*, 18.

Les prêtres font jurer aux candidats de garder le secret. On attribue à Orphée l'invention de cet usage :

« Lorsque Orphée ouvrait les cérémonies de ses Mystères à des hommes inconnus, il n'imposait à ceux qu'il initiait dans le premier vestibule rien autre que la nécessité de jurer; et, sous la terrible garantie d'un serment religieux, il demandait que les secrets de la religion qu'il avait trouvée et mise en ordre ne fussent pas livrés à des oreilles profanes [1]. »

Peut-être fait-on au myste des recommandations diverses comme de ne pas « dévorer son cœur [2] ».

Pour ceux qui sont admis, il faut une première purification, a dit Théon de Smyrne. Et le scholiaste d'Aristophane a distingué des lustrations publiques, différentes de purifications secrètes [3].

Cette première purification consiste peut-être en une purification des mains et en une première aspersion.

Les initiants ne se plongent pas dans l'eau de l'Ilissos, car l'Ilissos n'a pas assez d'eau, et d'autre part Clément d'Alexandrie distingue formellement les bains des Barbares et les purifications des Hellènes. Ils sont donc seulement aspergés avec l'eau de l'Ilissos, ou bien en reçoivent quelques gouttes sur la tête.

Tertullien a, lui aussi, parlé de cette lustration et l'a opposée aux bains que l'on recevait dans les Mystères d'Isis ou de Mithra :

« Des nations, étrangères à toute intelligence des choses spirituelles, attribuent à leurs idoles un pouvoir de même efficacité, mais, leurs eaux étant vaines, ils se mentent à eux-mêmes. Car ils s'initient par le bain aux cérémonies d'une certaine Isis, ou de Mithra, et leurs dieux mêmes, ils pensent les honorer par des bains. Du reste, les villas, les maisons, les temples, et les villes tout entières, ils les purifient en les aspergeant d'une eau qu'ils jettent tout autour. Et il est bien connu qu'aux jeux Apolliniens et dans

1. Firmicus Maternus, *Matheseos libri*, VII, 1, édition Kroll, Skutzsch et Ziegler, t. 2, p. 208.
2. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 5, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 9, p. 53.
3. Texte de Théon de Smyrne cité plus haut, p. 154; Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, 845.

les Éleusinies, ils reçoivent une aspersion. Tout cela ils croient le faire en vue de leur régénération, et pour que leurs parjures restent impunis. De même, chez les Anciens, tout homme qui s'était souillé d'un homicide se débarrassait de sa souillure par l'eau purificatrice.

*Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritualium rerum potestatem eadem efficacia idolis subministrant, sed, viduis aquis, sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus, aut Mithrae, ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim, certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur. Idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres quisquis se homicidio infecerat,purgatrice aqua se expiabat» (De Baptismo,*5).

§ IV. — Les mystes sous la tente. Le sommeil mystique.

Peut-être les candidats font-ils un abandon fictif de leur fortune, avant de se retirer sous des tentes, près de l'Ilissos.

Himérius [1] nous permet de former cette conjecture quand il s'écrie :

« Non, je ne suis pas son maître, je le jure par le sentiment de regret que j'ai en songeant à vous, ô discours, à la suite desquels j'ai jeté l'heureuse fortune paternelle, et ai campé sur les rives mystiques de l'Ilissos! »

Le geste d'abandonner sa fortune rappelle un usage des Pythagoriciens :

« Lorsque quelqu'un venait près de Pythagore pour s'instruire, il vendait ses biens et déposait l'argent, sous scellés, près de Pythagore, puis restait, gardant le silence et étudiant, tantôt trois ans, tantôt cinq. Ensuite, délivré, il se mêlait aux autres, demeurait comme disciple, et mangeait avec eux; sinon on lui rendait ce qui lui appartenait, et il était renvoyé. Les uns étaient appelés Pythagoriciens ésotériques, les autres, Pythagoristes [2]. »

Dans d'autres Mystères, que le rhéteur Nicolas [3] ne précise pas, les initiés doivent déposer leurs biens, puisqu'il est dit d'une femme que « feignant d'initier aux divinités, elle enlevait les biens de ceux qui se faisaient initier. »

1. *Eglogue,* 10, 16.
2. *Philosophoumena,* I, 2, dans la *Patrol. gr.* de Migne, t. 16, p. 3025-3028.
3. *Rhetores Graeci,* édit. Walz, t. I, p. 359.

L'usage de camper sous des tentes, comme l'usage d'abandonner son argent, existe aussi à Andania, filiale d'Éleusis [1].

La célèbre inscription d'Andania s'exprime ainsi à cet égard : « *Des tentes.* Les *hiéroi* ne permettront à personne d'avoir une tente de plus de trente pieds carrés, ni de l'entourer de tentures en cuir ou en tapisserie; dans l'espace que les *hiéroi* auront entouré d'une bandelette, nul autre que les *hiéroi* ne pourra dresser de tente et aucun de ceux qui ne sont pas initiés ne pourra pénétrer dans l'espace ainsi entouré. Les *hiéroi* placeront aussi des vases pour les purifications; ils inscriront quelles sont les choses dont il faut se purifier et quelles choses on ne doit pas avoir en pénétrant dans cette enceinte.

Ce qu'on ne doit pas avoir dans les tentes. Que nul n'ait dans sa tente de l'argenterie pour une valeur supérieure à cent drachmes; sinon que les *hiéroi* ne le permettent pas, et que le surplus soit consacré aux dieux. »

Aux Thesmophories, ce sont les femmes qui couchent sous la tente, et, dans les *Thesmophoriazouses* d'Aristophane, il est question de « compagnes de tente [2] ». Mais le principe paraît le même.

En couchant sous la tente, les initiants se rappellent sans doute le temps où l'humanité ne connaissait pas encore le culte des Muses, l'agriculture et les lois.

En effet, dit un mythe, les hommes ont autrefois vécu à la façon de bêtes sauvages, sans connaître l'agriculture ni les lois, et ils se dévoraient les uns les autres [3]. C'est Orphée, disent les uns, qui les amena à une civilisation plus haute [4]. C'est Déméter ou d'autres dieux, dit-on plus souvent [5]. Ce qui signifie que c'est l'institution de la religion.

Euripide, dans son *Cyclope*, a voulu sans doute représenter l'état des non-initiés quand il dit des Cyclopes qu'ils n'ensemencent pas « l'épi de Déméter », mais vivent de lait, de fromage et de viande de brebis, qu'ils n'ont pas « le breuvage de Bromios, écoulement de la vigne », qu'ils man-

1. P. Foucart, *Inscription d'Andanie*, p. 170-171.
2. Aristophane, *Thesmophori.*, 624.
3. Moschion dans les *Phéréens*, fragm. 6, Nauck, 2e édit.; Critias, *fragm.* p. 771, Nauck, dans Stobée, *Flor.*, I, p. 100 et p. 771, etc.
4. Horace, *Art poét.*, 391 et suiv.
5. Voir plus haut, ch. II, *passim*.

gent la chair des étrangers, et que leur contrée n'a pas de chœurs [1].

Or l'initiation aux Petits Mystères va donner aux hommes la première idée d'une civilisation plus haute.

De même que, dans les Grands Mystères, l'initié meurt pour renaître à une vie plus belle, de même, dans les Petits Mystères, l'initié s'endort pour s'éveiller au sentiment de l'ordre véritable et de l'harmonie; car, si la mort mystique débarrasse du corps, et des passions dues au corps, le sommeil mystique dégage un peu du corps et met de l'ordre dans la partie inférieure de l'âme.

« La mort consiste à s'exiler du corps; le sommeil consiste à le fuir comme l'esclave fuit son maître » (Plutarque, *de l'Ame*, III, 5).

« Ce n'est pas sans une inspiration divine qu'il a parlé, celui qui a dit que *le sommeil c'est les Petits Mystères de la mort;* car le sommeil, c'est véritablement une initiation première de la mort » (Plutarque, *Consol. à Apoll.*, 12).

Lors des *Thesmophories*, les Athéniennes passent la veillée de la fête sur un lit de feuillage vert, où il y a du *cnéoron;* et les femmes de Milet mettent, sous leur lit de feuillage, une branche de pin [2].

Nous pouvons penser que les candidats à l'initiation dorment de même sur des feuilles vertes ou de l'herbe.

Mais il est question de fleurs et de couronnes apportées pour les purifications.

« *Himéra :* fleurs et couronnes apportées pour les purifications. — *Hisméra:* les choses pour les purifications... » (Suidas).

Nous pouvons former l'hypothèse que ces fleurs et couronnes purifient les candidats pendant leur sommeil, et donnent une vertu particulière au sommeil.

Mais sans doute aussi les initiants ont-ils bu d'une certaine eau.

Un poète latin, Perse, a dit :

1. Euripide, *Cyclope*, 142 et suiv.
2. R. Vallois, *Revue des Etudes anciennes*, 1926, p. 311, citant Nilsson, *Griech. Feste*, p. 318.

« Je ne me suis pas abreuvé à la source chevaline — (il veut dire: la source qui a jailli sous le coup de sabot de Pégase) —; je ne me souviens pas d'avoir dormi sur le Parnasse à double cime pour me révéler tout à coup poète [1]... »

Or l'initiation des poètes ressemble, en plus grand, à l'initiation de ceux qui vont être sous l'influence de la poésie. On peut donc penser que celui qui s'initie aux petits Mystères boit d'une certaine eau.

Le Sommeil inspirateur joue un grand rôle dans l'initiation *holoclère*, mais il en joue un aussi dans l'initiation aux Petits Mystères [2].

C'est le Songe qui, dans le sommeil, donne une première instruction.

La religion grecque a toujours considéré le Songe comme venant de la divinité, et éveillant la Pensée sans l'éclairer de façon complète.

Ainsi, l'hymne orphique au Songe dit :

« Je t'invoque, bienheureux, aux ailes étendues, Songe sauveur messager de l'avenir, très grand chanteur d'oracles pour les mortels! Dans la tranquillité du doux Sommeil, t'avançant en silence, t'adressant aux âmes des mortels, tu éveilles toi-même la Pensée; les décisions des bienheureux, tu les envoies toi-même, en dessous, dans les sommeils, silencieux, dévoilant l'avenir aux âmes silencieuses, avenir que la pensée des dieux dirige dans la piété, afin que le beau, saisi d'abord par une décision du cœur, conduise dans le charme la vie des hommes après l'avoir réjouie... »

Les songes, du reste, donnent souvent des avertissements aux hommes [3]. Il peuvent être envoyés par Zeus [4] ; on peut les dire fils de la Terre [5], laquelle « enfanta les apparitions des songes [6] », ou bien « est mère des songes aux ailes noires [7] ».

1. Perse, *Prologue*.
2. Voir plus loin, chap. VIII.
3. Homère, *Iliade*, II, début; Pindare, *frg.*, *Thrènes*, 2e édit. Puech; Eschyle, *Eumén.*, 104; Platon, *Banquet*, 203 *a; Républ.*, 571 *c; Timée*, 71 *d.*
4. *Iliade*, II, 5.
5. *Odyssée*, XXIV, 12; Virgile, *Enéide*, VI, 283.
6. Euripide, *I. T.*, 1283.
7. Euripide, *Hécube*, 69-71.

§ V. — Purification par la musique.

La musique, dans la théorie des Grecs, constitue le premier fondement de l'éducation, parce que « dès l'enfance, elle façonne les mœurs par ses harmonies et amène un bel ordre dans le corps par ses rythmes [1] »; elle se saisit de l'âme et la rend capable de suivre la direction et les enseignements de la philosophie [2]....; elle a formé les premiers hommes....

Que la musique éveille l'âme, cela a été dit par Platon :

« Le troisième délire est celui qui consiste à être possédé des Muses : il éveille l'âme et la rend bacchante [3]... »

Il fait par là allusion à l'initiation *holoclère*, sans doute, mais cette initiation ressemble à celle des Petits Mystères.

L'âme est éveillée par la musique : nous en venons à l'hypothèse qu'un rite des Petits Mystères exprime cette grande idée.

§ VI. — Cérémonies diverses.

Dans le texte où il analyse les démarches successives de la philosophie, les comparant aux degrés des initiations, Allinus, le commentateur de Platon, dit, faisant allusion aux Petits Mystères :

« Il faut d'abord, par une purification, enlever les fausses opinions des préjugés...; après la purification, éveiller et invoquer les réflexions sur la nature, les purifier, les redresser comme celles qui doivent diriger [4] ».

On peut croire que les expressions rappellent les rites accomplis pour le candidat : on le réveille, on le purifie, on le redresse. Mais on peut croire aussi que les expressions rappellent les cérémonies célébrées en l'honneur de Dionysos.

1. Aristide Quintilien, *De la musique,* II, p. 61.
2. Plutarque, *De la vertu morale,* 3.
3. Platon, *Phèdre,* 245 *a.*
4. Allinus, dans les *Œuvres de Platon,* édition Didot, t. III, p. 227.

En effet les Petits Mystères imitent ce qui est arrivé à Dionysos :

« *Agra* ou *agrai*, dit Stéphane de Byzance dans son *Lexique*, lieu qui se trouve en avant de la ville, où se célèbrent les Petits Mystères, imitation de ce qui est relatif à Dionysos. »

Or le dieu est démembré par les Titans et dévoré par eux, puis est ramené à la vie par Apollon et Athéna. Ce mythe signifie la descente de l'âme dans la matière multiple qui l'absorbe et l'engloutit, et la rénovation grâce à laquelle elle pourra remonter à son séjour primitif.

« Les souffrances du démembrement, racontées sur Dionysos, et les audaces des Titans à son égard, Titans qui goûtèrent le meurtre, et les châtiments de ces Titans, et leur foudroiement, tout cela forme un mythe relatif à la *palingénésie*. En effet, la partie déraisonnable, indisciplinée et violente qui est en nous, non divine, mais démoniaque, les Anciens l'ont appelée les Titans, et c'est la partie de ce qui subit un châtiment et une punition [1]. »

Les Petits Mystères ne peuvent représenter le démembrement même, ni la mort du dieu, ce démembrement et cette mort, avec la résurrection qui les suit, appartenant aux Grands Mystères. Sans doute le dieu présente-t-il seulement l'apparence de la mort, étant endormi. Alors nous pourrions penser que la cérémonie est celle qui a été décrite par Firmicus Maternus :

« Nous dévoilons encore un autre symbole...
Une nuit, une effigie est placée sur un lit, d'un être étendu sur le dos; on se lamente sur lui avec des pleurs réglés par certains rythmes; ensuite, lorsqu'ils se sont rassasiés de cette feinte lamentation, on apporte de la lumière; alors le prêtre oint la gorge de tous ceux qui pleuraient, et à ceux qu'il a ainsi oints, le prêtre murmure lentement et doucement : *Confiance, ô mystes! Puisque le dieu est sauf, nous aurons, loin des peines, le salut* [3]! »

Il y a probablement une purification par les flambeaux, si Athéna a donné un modèle aux mystes quand elle s'est purifiée d'avoir vu un crime : alors elle a été purifiée par le flambeau mystique et par l'eau de l'Ilissos [4].

1. Plutarque, *Sur la manducation des chairs*, 7.
2. Firmicus Maternus, *Sur l'erreur de la religion profane*, 22.
3. L'auteur latin rapporte cette formule en grec.
4. Stace, *Thébaïde*, VIII, 764-765.

Le flambeau mystique est sans doute celui de Déméter et de Perséphone. Mais il est probable aussi qu'une purification a lieu dans le sanctuaire d'Artémis, déesse qui porte le flambeau.

Ensuite les mystes sont purifiés par l'eau de l'Ilissos. Et Polyen parle de l'Ilissos « où l'on accomplit la purification aux Petits Mystères [1]. »

Une purification consiste dans le *thronismos :* le candidat est assis sur un siège, et des mystagogues dansent en rond autour de lui en chantant et en faisant retentir des instruments en bronze.

Un texte important de Dion Chrysostome [2] semble bien décrire cette phase de l'initiation.

Le rhéteur veut expliquer l'idée que l'homme, en voyant les merveilles du monde, doit comprendre et admirer Dieu, de même que l'initié, voyant différentes cérémonies, doit comprendre qu'elles ont une signification, même s'il vient d'un lointain pays barbare, même s'il n'a personne à côté de lui pour lui expliquer les choses :

« Il arrive la même chose que lorsque un homme Hellène ou un Barbare a été confié à quelqu'un pour être initié, dans une demeure mystique extraordinairement belle et grande, qu'il voit beaucoup de spectacles mystiques, entend beaucoup de paroles de même nature, que les ténèbres et la lumière lui apparaissent tour à tour, que d'autres phénomènes en grand nombre se produisent, ou bien encore lorsque les initiateurs, dans ce qu'on appelle le *thronismos*, font asseoir les initiés et dansent en cercle autour d'eux. Est-il vraisemblable que cet homme n'ait en son âme aucune impression, qu'il ne soupçonne pas, dans ce qui se produit, quelque pensée et quelque intention pleines de sagesse, même s'il se trouve être quelque Barbare venant de loin, de ces peuples dont nous ignorons même les noms, même s'il n'a personne autour de lui pour expliquer et interpréter? Ne suffit-il pas qu'il ait une âme humaine? Ou bien faut-il croire que cette cérémonie n'aboutit à rien? Et faut-il croire que, tout le genre humain en commun, se faisant initier à l'initiation *holoclère* et vraiment parfaite, non dans une petite demeure préparée pour la réception d'une petite foule par les Achéens, mais dans ce monde, construction variée et sage, alors que des merveilles apparaissent

1. Polyen, *Stratag.*, V, 17 : τὸν Ἰλισσὸν οὗ τὸν καθαρμὸν τελοῦσι τοῖς ἐλάττοσι μυστηρίοις.
2. XII, 387 (202).

sans cesse en grand nombre, et, de plus, alors que les initiateurs ne sont plus des hommes pareils aux initiés, mais que des dieux immortels initient les hommes, dansant autour d'eux vraiment sans cesse de nuit et de jour, par la lumière et par les astres, est-il vraisemblable que les hommes n'aient aucun sentiment et aucun soupçon de tout cela? surtout alors que le coryphée se tient au-dessus de tout, et dirige tout le ciel et tout l'univers, tel qu'un sage pilote gouvernant un navire équipé magnifiquement et parfaitement? »

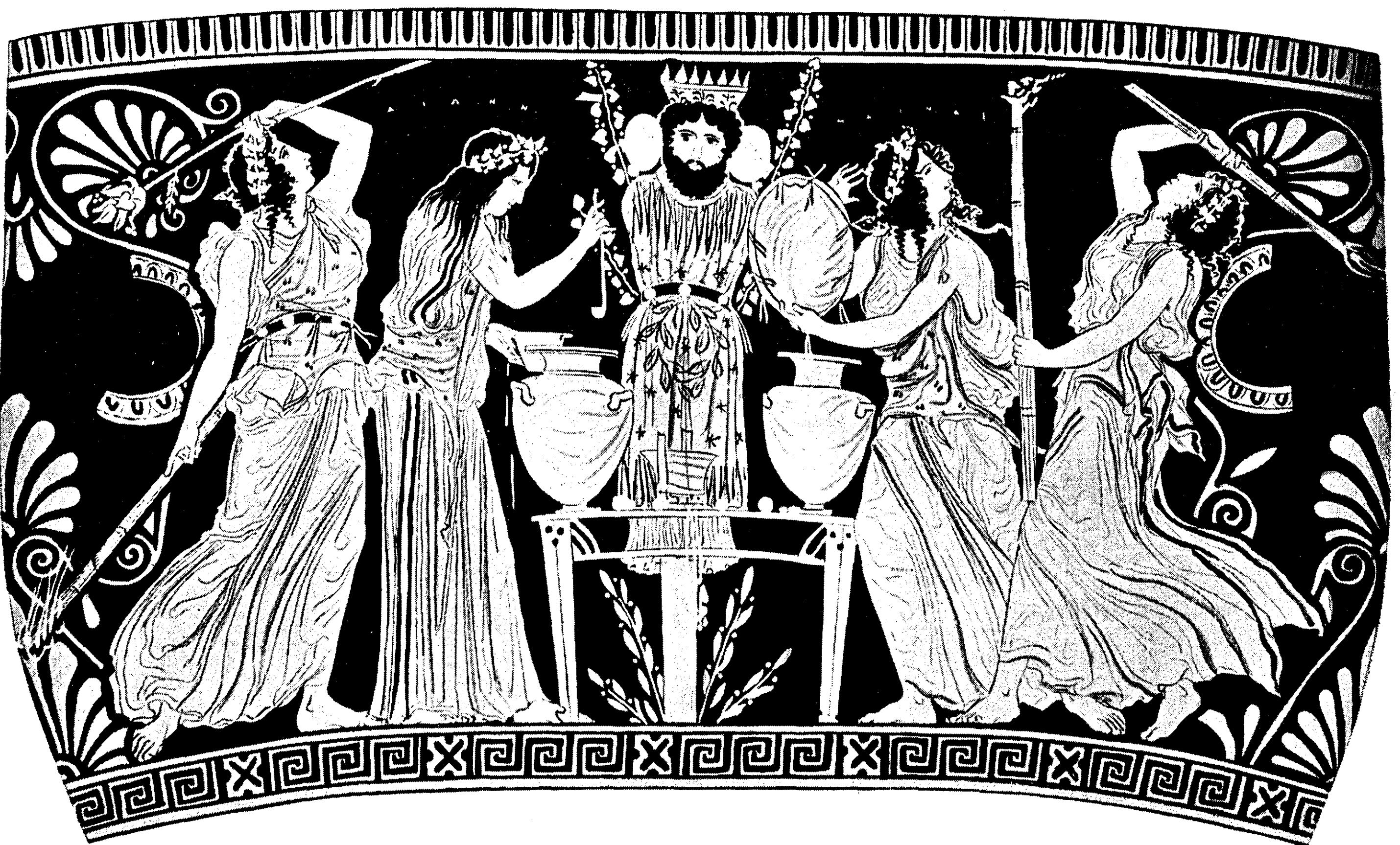
Comme Dion Chrysostome parle de Barbare venu de loin, et d'homme ignorant tout à fait ce que peuvent signifier les cérémonies, nous devons supposer que cet homme assiste aux Petits Mystères. L'auteur oppose seulement l'initiation des Petits Mystères à l'initiation holoclère, qui lui correspond dans la hiérarchie supérieure.

Ainsi Dion Chrysostome enseigne que les initiateurs tournent autour du myste, et que ce rite correspond à une pensée et à une intention pleines de sagesse : le chœur accomplit autour du myste le même mouvement que les astres du ciel, sous la direction du coryphée et il a une influence analogue; le chœur joue par conséquent le même rôle que dans d'autres cérémonies grecques, quand on tourne autour de l'enfant nouveau-né, lors des *amphidromies*, quand les époux tournent autour du foyer, quand le sacrificateur tourne autour de la victime, etc.

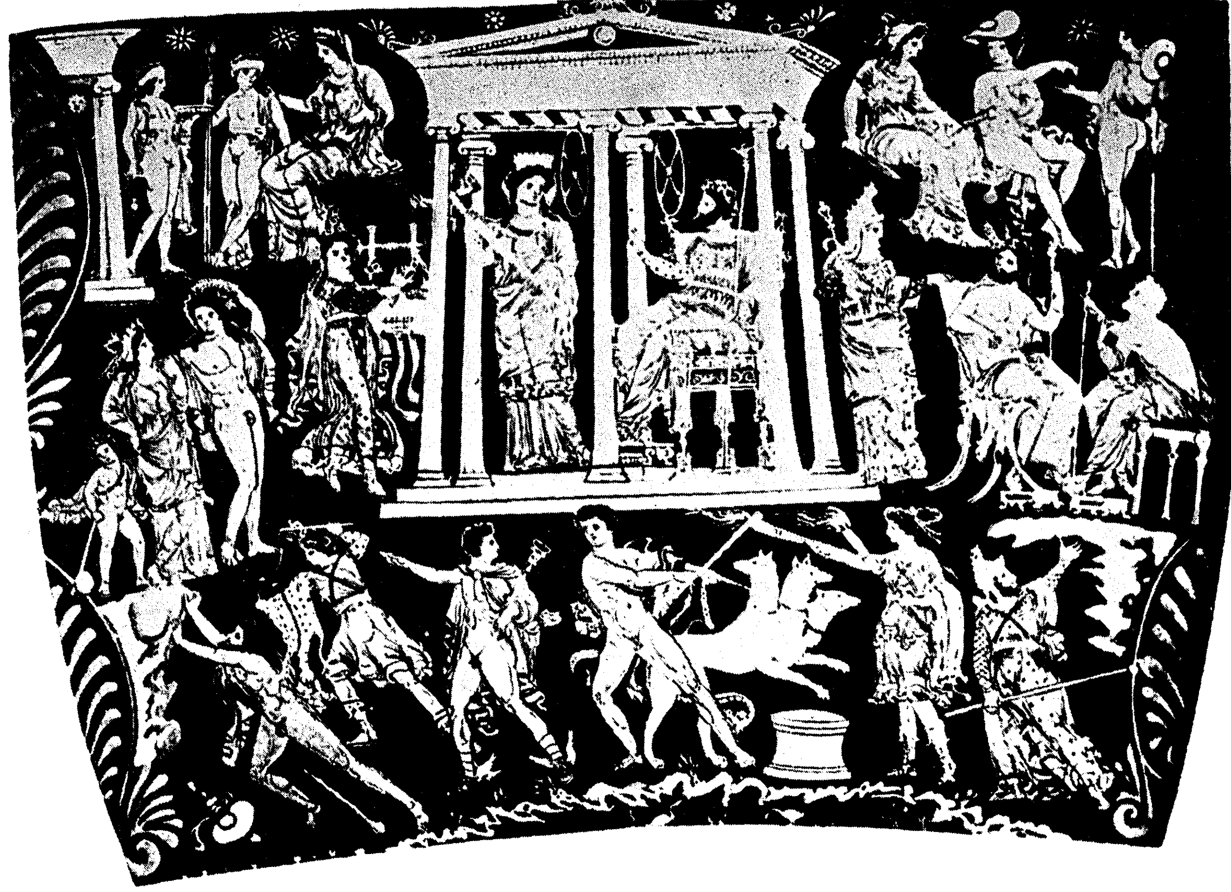
Mais Platon [1] a fait allusion à la même cérémonie, en laissant voir qu'elle a lieu avant toute initiation :

« Et moi, ayant vu que le jeune homme s'enfonçait, et voulant lui permettre de respirer pour qu'il ne nous prît en haine, je lui dis pour le consoler : O Clinias, ne t'étonne pas si ces discours te paraissent extraordinaires; peut-être ne vois-tu pas ce que les étrangers font à ton égard? Ils font la même chose que ceux qui purifient par la *télété* des Corybantes, lorsqu'ils font la *thronosis* autour de celui qu'ils doivent initier. Car là, il y a une *chorégie* et un jeu, si tu as été initié. Et maintenant ces deux hommes dansent autour de toi, comme un chœur, comme devant après cela t'initier. Considère donc maintenant que tu entends les premières choses des mystères sophistiques... »

1. Platon, *Euthydème*, 277 c.



DIONYSOS DIEU DE LA VÉGÉTATION ET DU VIN, DIEU DES MYSTÈRES,
Stamnos de Naples, d'après Furtwängler et Reichhold.



LES ENFERS.
Amphore apulienne, d'après Furtwängler et Reichhold.

Les Corybantes jouent un rôle dans les Mystères d'Éleusis comme dans les Mystères de Samothrace [1]; par conséquent Platon ne veut pas restreindre la cérémonie aux Mystères de Samothrace.

Or le Corybante a le pouvoir de purifier. Il purifie les gens dont l'âme a été déréglée, c'est-à-dire ceux qui sont atteints de folie, ou de *mania :*

« Les Corybantes sont cause de la *mania* », dit le scholiaste d'Euripide (*Hippol.*, 142).

« Corybantisme : purification de la *mania* » dit le lexique d'Hésychius.

Il purifie à la naissance; du moins le poète latin Claudien nous montre-t-il le Corybante tournant autour du nouveau-né en faisant retentir le bronze :

« A ta naissance, le Corybante de Cybèle ne t'a pas purifié avec le bronze sonore. Mais une armée éclatante se tint autour de toi; enfant, entouré des enseignes, tu sentis les casques qui t'adoraient et tu répondis aux clairons par un vagissement guerrier » dit-il [2], en s'adressant à Honorius.

Or le bronze possède un pouvoir purificateur [3].

Du reste la mythologie rapporte que les Corybantes ont dansé en armes autour de Zeus enfant [4].

Si les Corybantes gardent Zeus, s'ils purifient les enfants [5], et s'ils purifient ceux qui ont l'âme déréglée, il faut bien penser qu'ils purifient aussi ceux qui reçoivent l'initiation des Petits Mystères.

Dans l'initiation holoclère qui permet de devenir héraut, mystagogue, poète, orateur, musicien... une certaine eau, distincte de l'eau qui donne l'oubli, donne l'inspiration.

De même ceux qui s'initient aux Petits Mystères, non seulement boivent l'eau qui endort, mais reçoivent de l'eau qui les inspire.

1. Voir plus haut, p. 69.
2. Claudien, *Sur le IVe Consulat d'Honorius*, 150 et suiv.
3. Rohde, *Psyché*, p. 326, n. 1 de l'édition française, citant : Apollodore, *fragm.* 36; Théocrite, III, 36 et les scholies; Lucien, *Philops.*, 51; Tzetzès sur Lycophron, 77.
4. Aratus, *Phénomènes*, 35; Lactance, *Instit.*, I, 13.
5. Sur les rondes dansées autour des enfants pour assurer leur bonheur futur, à Coromandel, et ailleurs, voir P. Saintyves, *Rondes enfantines...*, p. 28 et suiv.

Théon de Smyrne, dans le texte cité plus haut [1], parlant du début de la philosophie, comparé à la purification, c'est-à-dire aux Petits Mystères, mentionne, d'après Empédocle, les cinq sources auxquelles il faut puiser avec le bronze :

« De la même façon, la transmission des doctrines socratiques comporte d'abord une purification, comme l'exercice relatif aux instructions convenables, commencé dès l'enfance; car Empédocle dit qu'il *faut, avec un bronze inusable, puiser aux cinq sources*, et Platon dit qu'il faut faire la purification par cinq enseignements : ce sont l'arithmétique, la stéréométrie, la musique, l'astronomie. »

D'autre part, il faut que les initiés des Petits Mystères aient bu et mangé dans les cérémonies, car, interrogés avant l'initiation aux Grands Mystères, ils doivent répondre : « J'ai mangé au *tympanon*, j'ai bu au *cymbalon*, je suis devenu mystique [2]. »

Goblet d'Alviella [3], suivant en grande partie Sainte Croix, a cru pouvoir reconstituer de la façon suivante la scène de purification :

Le néophyte, dépouillé de ses vêtements, pose le pied gauche — ou bien les deux pieds — sur la dépouille d'un animal, le plus souvent un bélier, offert en sacrifice à Zeus Ctésios ou Meilichios, et on lui verse de l'eau sur la tête. Ensuite, il s'assoit sur un siège, la tête couverte d'un voile épais, et une prêtresse l'évente avec une sorte de van mystique. Ainsi il est purifié par l'eau, et par l'air.

Goblet d'Alviella s'appuie sur une représentation figurée et sur des textes.

Les textes cités à l'appui sont un texte d'Hésychius et un texte de Suidas :

« *Dios côdion* (Dépouille de Zeus). C'est celle de l'animal sacrifié à Zeus; en effet on sacrifie à Zeus Meilichios (Celui qui apaise) et à Zeus Ctésios (Celui qui donne la richesse), et on conserve la dépouille, l'appelant Zeus. S'en servent ceux qui organisent la procession des Scirophories, et le dadouque à Éleusis.

1. Voir plus haut, p. 154.
2. Firmicus Maternus, *Sur l'erreur des religions profanes*, 18.
3. Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, p. 4. L'auteur cite lui-même comme références : Baron de Witte, *L'expiation de Thésée*, dans la *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 353; Lovatelli, *Un vaso cinerario*, dans *Bolletino della Comm. archaeol. commun.*, 1897, pl. 2-3.

Et d'autres s'en servent pour les purifications, les étendant sous les pieds de ceux qui ont contracté une souillure » (Suidas).

« *Dios côdion.* Ils appelaient ainsi la dépouille de l'animal sacrifié à Zeus, sur laquelle ceux qu'on purifiait se tenaient debout sur le pied gauche. D'autres disent que cela signifie *grande* et *parfaite,* mais Polémon soutient que c'est la dépouille d'un animal sacrifié à Zeus » (Hésychius).



Vase trouvé en Crimée.
(D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.* Hachette, éditeur.)

Mais les textes n'indiquent pas qu'il s'agisse de la purification qui se fait aux Petits Mystères d'Agra.

On a voulu voir l'initiation d'Héraclès aux Petits Mystères sur un vase peint.

Voici l'énumération des personnages représentés, et leur disposition :

Au centre Déméter, le calathos sur la tête, à droite Aphrodite avec Éros à ses pieds; à gauche, Perséphone, avec un flambeau; et le jeune Iacchos avec la corne d'abondance; en arrière un prêtre, vêtu d'une tunique courte à la mode thrace, agitant deux torches; à l'arrière Triptolème sur son char, entre Dionysos muni de son thyrse, et Héraclès armé

de sa massue; sur le devant, une femme assise dans l'attitude de la contemplation.

On doit admettre que la scène a un rapport avec les Mystères d'Éleusis, mais rien ne prouve que ce soit l'initiation aux Petits Mystères.

L'initiation aux Petits Mystères comporte-t-elle une première vue de ce qui se passe dans les Enfers? Il faudrait le croire si le *Ménippe* de Lucien — dont un passage va être cité — est vraiment relatif à une initiation de ce genre, puisque Lucien y raconte un voyage aux Enfers [1], différent des autres voyages racontés en d'autres dialogues.

§ VIII. — Petits Mystères dans la religion de Mithra.

Lucien nous a tracé un tableau satirique de l'initiation aux Petits Mystères dans la religion de Mithra.

La ressemblance avec les petits Mystères d'Éleusis est frappante. Les purifications sont, notamment, de même genre; les candidats couchent en plein air comme ceux d'Éleusis couchent sous la tente; un prêtre fait le tour de l'initiant pour le purifier...

« Je n'en dormais plus! Alors je crus bon d'aller à Babylone et de prier un des mages, disciples et successeurs de Zoroastre; car j'avais entendu dire que, par des incantations et des *télétés*, ils ouvraient les portes d'Hadès et faisaient descendre sans danger ceux qu'ils voulaient, et les ramenaient en haut... J'allai à toute vitesse droit vers Babylone. Là, je fréquentai un sage Chaldéen, d'un art tout divin, à la chevelure blanche, à la barbe longue et vénérable, appelé Mithrobarzane. L'ayant prié et supplié, j'obtins avec peine qu'il me conduisît, au prix fixé par lui. L'homme m'ayant pris avec lui pendant vingt-neuf jours, ayant commencé avec la lune, me faisait baigner dans l'eau de l'Euphrate dès l'aurore, prononçant devant le soleil levant de longues phrases que je n'entendais pas très bien... Cependant, il semblait invoquer certains démons. Après cette incantation, il me crachait trois fois sur la figure, et je m'en allais sans regarder ceux que je rencontrais. Ma nourriture était ce qui pousse aux arbres *(en grec : akrodrua)*, du lait, de l'eau miellée, et l'eau du Choaspis;

1. Voir Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 94.

je dormais en plein air sur l'herbe; et lorsque il y eut assez de cette manière de vivre, vers le milieu de la nuit, il me conduisit au fleuve du Tigre, me purifia, me frotta, me sanctifia tout autour avec des torches, de la scille, et d'autres choses encore, tout en murmurant cette incantation, ensuite m'ayant ensorcelé et ayant fait le tour de ma personne, afin que les fantômes ne me fissent point de mal, il me ramena à la maison. » (Lucien, *Ménippe*, chap. 6, cité dans F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, tome 2, p. 22).

CHAPITRE VII

INITIATION AUX GRANDS MYSTÈRES

§ I. — Préliminaires.

Un intervalle de six mois sépare les Grands Mystères des Petits Mystères.

Les Grands Mystères se célèbrent pendant le mois athénien de Boédromion (août-septembre), avec beaucoup plus d'éclat que les Petits Mystères.

« Ce n'est point au hasard, dit Julien[1], mais par des motifs fondés en raison et en réalité que les anciens ont fixé les époques de ces cérémonies. La preuve en est que la déesse elle-même a pour domaine le cercle équinoxial. Or, c'est sous le signe de la Balance que s'exécutent les Mystères augustes et secrets de Déméter et de Coré. Et c'est tout naturel. Il est juste de rendre un culte solennel au dieu qui s'éloigne, et de lui demander qu'il nous préserve de la puissance impie et ténébreuse. Aussi les Athéniens célèbrent-ils deux fois les Mystères de Déo : les Petits Mystères lorsque le Soleil est dans le Bélier, et les Grands Mystères quand il est dans les Pinces. J'en ai dit la raison tout à l'heure. Quant à la distinction entre les Grands et les Petits Mystères, je crois que, entre autres motifs, le plus plausible, c'est qu'il convient d'honorer plus le dieu lorsqu'il s'éloigne que lorsqu'il se rapproche. Aussi les Petits ne sont-ils qu'une sorte de commémoration, attendu que le dieu sauveur et attracteur des âmes étant, pour ainsi dire, présent, on ne peut que préluder à la célébration des rites sacrés, après lesquels viennent, au bout de quelque temps, les purifications continues et les abstinences consacrées; mais, lorsque le dieu se retire vers la zone antichthone, alors, pour la garde et le salut commun, on célèbre le plus important de tous les Mystères. Remarquez que, comme alors s'opère le retranchement de l'organe de la génération, de même, chez les Athéniens, ceux qui pratiquent ces secrets sont tout à fait purs, et le hiérophante, leur chef, s'abstient de toute génération, tant pour ne pas contribuer à la progression que pour maintenir pure et sans altération la substance finie, perpétuelle, et enfermée dans l'unité. »

1. *Discours*, V, 173, traduction Talbot, p. 150.



Relief sculpté sur un vase de marbre trouvé a Rome.
(Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Hachette, éditeur.)

Ce texte important nous enseigne que les Grands Mystères se célèbrent vers l'équinoxe d'automne.

Il nous apprend aussi que les Mystères concernent non seulement Déméter et Perséphone, mais encore Dionysos : Dionysos y est considéré comme identique au soleil, comme le Dieu sauveur et attracteur des âmes.

Enfin il nous renseigne, de façon très obscure il est vrai, sur le sens de l'initiation.

II. — Principe de l'initiation.

Cette initiation, puisqu'elle est la première, est celle dont on parle quand on parle de l'initiation en général, celle que l'initiation suivante va confirmer, et celle que pourront conférer les hauts dignitaires. Par elle, l'homme devient un homme « parfait » ou un homme « accompli ».

Pour devenir un homme « parfait », il faut, comme il a été dit plus haut [1], mourir d'une mort symbolique et renaître d'une vie meilleure.

Déméter et Coré président à cette mort et à cette renaissance. Déméter donne, de façon permanente, la vie au monde, à la cité, à l'homme. Perséphone donne la vie particulière qui apparaît dans chaque être individuel, vie qui commence par une naissance et finit par une mort. Mais les deux déesses, par les Mystères, permettent que l'homme arrive, dès cette vie terrestre, à une vie meilleure, pareille à la vie permanente et à la vie céleste.

Le *Nous* pénètre dans chaque âme humaine et aussi dans chaque être vivant et dans chaque partie du monde. C'est Dionysos démembré. L'augmentation de la vie et des êtres vivants amène un démembrement de plus en plus grand de Dionysos. Mais la production de la vie dans le monde ne va pas toujours en augmentant : elle cesse à une certaine époque de l'année, époque où le soleil semble s'éloigner; alors le *Nous*, cessant de se disséminer, se recueille en lui-même et revient à son origine.

1. Chap. II, § II.

Le soleil, dit Julien, semble, pendant les Mystères, s'éloigner, et ne plus produire de vie nouvelle sur la terre; on tranche dans les Mystères l'organe de la génération; pour imiter la passion du dieu, les mystes restent chastes et le hiérophante devient incapable de génération; par ces Mystères, on sauvegarde la vie et l'on maintient dans son intégrité, en le faisant paraître même plus éclatant, le principe intellectuel qui est dans l'homme.

C'est la génération intellectuelle qui remplace la génération physique.

Probablement les mêmes cérémonies vont-elles se dérouler devant tous les initiés; mais certains y prennent part pour la première fois, à savoir ceux qui vont recevoir l'initiation et pour cela subiront certaines épreuves.

§ III. — Purifications préliminaires. Premières cérémonies.

Les initiés et les candidats à l'initiation doivent rester chastes pendant une certaine période de temps, que le texte de Julien ne permet pas de déterminer; et de même les prêtres, et le hiérophante, qui se prépare à une génération toute spirituelle [1].

Les mystes jeûnent pendant un certain nombre de jours (nombre de jours qu'on n'a pas pu fixer non plus), c'est-à-dire s'abstiennent de toute nourriture tant que le soleil brille à l'horizon. — De même, les femmes, lorsqu'elles célèbrent les *Thesmophories*, jeûnent, assises à terre [2].

La religion d'Éleusis proscrit aussi [3], pendant la célébration des Mystères, l'usage d'aliments comme les oiseaux de basse-cour; les poissons, ou du moins certaines espèces de poissons, le *mustellus (galéos)*, le rouget *(éruthrinos)*, le crabe *(carabos)*, l'oblade *(mélanouros)*, le loup ou mulet *(triglé)*; les fèves, grenades, pommes.

1. Julien, *Œuvres*, p. 326, édit. Peter.
2. Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 69.
3. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 284 et suiv. — Theodor. Wechter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, 1910.

Il faut, pendant toute la durée des Mystères, s'abstenir de tout contact avec un cadavre ou une femme en couches.

« Maia est la même que Perséphone, comme étant mère et nourricière. Car la déesse est chthonienne et Déméter la même. Et on lui a consacré le coq. Voilà pourquoi les mystes de cette déesse s'abstiennent d'oiseaux de basse-cour. Il est proclamé aussi à Éleusis de s'abstenir d'oiseaux de basse-cour, de poissons, de fèves, de grenades, de pommes; et de même ils contractent une souillure en touchant une femme en couches [1] ou un être mort. Et quiconque connaît la nature des apparitions sait pourquoi il faut s'abstenir de tout oiseau, et surtout en parlant au milieu de gens qui ne savent pas » (Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 16).

Julien parle aussi, d'une façon générale, de l'abstinence de poisson (*Discours*, V, 11, édition Talbot, 176 *d*).

Mais Élien semble restreindre la défense à quelques espèces :

« J'ai parlé plus haut de la *triglé*. Ce que je n'ai pas dit, je le dirai maintenant. A Éleusis elle est honorée par ceux qui reçoivent l'initiation, et la raison de cet honneur est double : les uns disent parce qu'elle a des petits trois fois par an; les autres, parce qu'elle mange le *lagos* (lièvre de mer) qui est mortel pour l'homme. Peut-être parlerai-je de la *triglé* une autre fois » (Élien, *Hist. An.*, IX, 51).

« Ceux qui se font initier aux deux déesses ne sauraient goûter au *galéos*, disent-ils; car ce n'est pas un mets pur, puisqu'il enfante par la bouche; mais d'autres disent qu'il n'enfante pas par la bouche, mais, craignant quelque ennemi, il avale ses petits et les cache, ensuite, quand celui qui l'a effrayé est parti, il les vomit de nouveau vivants. Quant à la *triglé*, les mêmes mystes n'en goûteraient pas, ni la prêtresse d'Héra à Argos. » (Élien, *Hist. An.*, IX, 65).

« ...ce qui est défendu dans les Mystères, grenade, pomme, oiseaux de basse-cour, et poissons : *triglé*, *éruthrinos*, *mélanouros*, *carabos*, *galeos* » (Schol. de Lucien, *Dial. des courtisanes*, VII, 4).

« ...Bragmanes et Samanées qui ont une telle continence qu'ils se nourrissent soit des fruits des arbres près du fleuve du Gange, soit de l'aliment public du riz ou de la farine... Euripide rapporte qu'en Crète les prophètes de Jupiter s'abstenaient de chairs et d'aliments cuits. Le philosophe Xénocrate, au sujet des lois de Triptolème chez les Athéniens, dit que trois préceptes seulement

1. Dans le temple de Despoina en Arcadie, il était défendu d'initier une femme enceinte ou allaitant un nourrisson (Dittenberger, *Sylloge*, 939, I, 12). Ainsi dans les initiations des femmes aux Mystères d'Eleusis — qui se faisaient aux *Thesmophories* — nous pouvons supposer qu'il y avait des défenses et des prohibitions analogues à celles que la religion imposait aux hommes.

sont posés dans le temple d'Éleusis : honorer ses parents, vénérer les dieux, ne pas se nourrir de chair. Orphée, dans son poème, réprouve la nourriture par les chairs » (Saint Jérôme, *Contre Jovinien* II, 14).

Pausanias rapporte (I, 37, 3 et VIII, 15, 1) qu'on s'abstient de fèves à Éleusis, mais il n'ose pas donner la raison de cette abstention.

La nécessité de la purification par l'abstinence est reconnue ailleurs qu'à Éleusis, comme le prouve le texte de saint Jérôme que l'on vient de lire.

Elle est reconnue chez les Pythagoriciens :

D'après Plutarque (*Propos de table*, VIII, *De l'utilité des ennemis*, 9), ils devaient s'abstenir de tout poisson; d'après le même auteur (*ibid.*, IV, 5, 8), ils devaient s'abstenir du poisson appelé *triglé* et du poisson appelé *ascalaphé*.

« Suivant les Pythagoriciens, la pureté consiste en purifications, bains, aspersions, dans l'abstention de deuil, à ne pas toucher de femme en couches ni de chose souillée, à s'abstenir de manger des animaux morts de maladie, et des chairs, et de *triglés* et de *mélanures*, et d'œufs, et d'oiseaux qui font des œufs, et de fèves, et des autres choses que défendent aussi ceux qui accomplissent les *télétés* dans les cérémonies sacrées (Diogène Laërce, VIII, 31).

En Égypte, suivant Hérodote (II, 37), les Égyptiens ne cultivent pas les fèves et les prêtres ne supportent même pas de les voir.

Un silence d'une certaine durée est-il imposé aux candidats à l'initiation?

Nous savons qu'un silence de cinq ans était imposé aux disciples de Pythagore :

« Silence : *et je serai plus silencieux que les initiés à Pythagore*, parole que l'on dit de ceux qui se taisent entièrement, parce que les disciples de Pythagore avaient l'ordre de pratiquer le silence pendant cinq ans » (Suidas, au mot *Siopé*).

Nous savons par Eusèbe [1] que certains Gnostiques imposaient à leurs disciples un silence de cinq ans à la façon des Pythagoriciens.

Nous pourrions en conclure qu'il y a aussi une période de silence imposée aux mystes d'Éleusis.

1. *Hist. Eccl.*, IV, 7, 148. Voir Matter, *Hist. du gnosticisme*, t. II, p. 18.

En tout cas, Hésychius, en son *Lexique*, appelle l'*Initiant* un *Silencieux* [1].

Le silence est la règle pendant la célébration des Mystères :

« Ils se taisaient comme dans les Mystères » est-il dit dans Philostrate (*Vit. Apoll.*, I, 15);

On ne reçoit que les gens qui sont dignes et on écarte en particulier les criminels [2] :

« Par cette voix du héraut, dit Suétone, les criminels et les impies étaient écartés de l'initiation » (Suétone, *Vie de Néron*, 34).

Quand les candidats à l'initiation sont d'origine étrangère, ils doivent être présentés par un mystagogue athénien; les *isotèles* peuvent jouer le rôle de mystagogues [3].

Les grandes phases de la fête, pendant laquelle on initie les mystes, se succèdent, paraît-il, de la façon suivante [4] :

Le 13 Boédromion, les éphèbes athéniens se rendent à Éleusis.

Le 14, la procession va d'Éleusis à Athènes et porte les *hiéra* à l'Éleusinion d'Athènes, sanctuaire bâti sur l'Acropole.

Le 15, les postulants se présentent à l'Éleusinion, accompagnés par leurs mystagogues. Alors se fait la grande proclamation préliminaire, ou *prorrésis*, le renvoi des indignes, la réunion de ceux qui sont admis.

Le 16, les mystes vont se purifier dans la mer; chacun purifie un porc, qui est ensuite sacrifié.

Le 17, les postulants offrent des fleurs à Dionysos. Ils restent à la maison pendant la procession qui va au temple d'Asclépios, et pendant les cérémonies qui se déroulent dans le temple.

1. τελούμενος· σιωπηλός.
2. Textes dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 17.
3. Andocide, *Sur les Mystères*, 132; Aristide, *Panath.*, XVI, 317, p. 296, Dindorf.
4. Nous en donnons ici un résumé, en suivant P. Foucart.

Dans la procession qui ramène les *hiéra* à Éleusis sous la conduite du Iacchagôgos, ils marchent à la fin.

Plusieurs cérémonies se célèbrent durant le trajet.

Au moment où ils passent du territoire athénien au territoire d'Éleusis, les mystes ont la main droite et le pied gauche liés de bandelettes couleur de safran [1]. Comme le mot grec signifiant safran est *crocos*, et comme il y avait encore au temps de Pausanias, un palais royal de Crocon [2] près des lacs *Rheitoi*, on a supposé que la cérémonie est dirigée par les *Croconides* [3].

Le 20 Boédromion commencent les cérémonies secrètes, et sans doute aussi les initiations.

Une première partie consiste donc à réunir les candidats à l'initiation et sans doute aussi les initiés qui vont suivre les cérémonies. C'est là apparemment ce qu'Olympiodore a appelé les *réunions* [4].

Il y a une proclamation, ou, plus probablement, plusieurs proclamations.

On écarte ceux qui ne peuvent participer aux Mystères, c'est-à-dire d'abord les criminels, et ceux qui ne parlent pas grec [5].

Le hiérophante doit ensuite indiquer aux mystes et aux époptes ce qu'ils auront à faire.

Un rhéteur de l'époque chrétienne, s'adressant à ses disciples, à l'ouverture de ses cours, imite ainsi la proclamation adressée aux Mystes :

« Allons! Avant la *télété*, avant que j'ouvre l'*anactoron*, proclamons ce que vous devez faire, ce que vous ne devez pas faire. Que tout homme myste et tout homme épopte entende. Que le ballon soit rejeté de vos mains, que le stylet soit l'objet de vos soins; que soient fermés les jeux de la palestre et que s'ouvrent les ateliers des Muses; quitte la ruelle, reste davantage à la mai-

1. Bekker, *Anecdota graeca*, I, p. 273 : « Les mystes ont la main droite et le pied gauche liés de *crocé*, et cela s'appelle *crocoun* ».
2. Pausanias, I, 38 : « Pour ceux qui ont franchi les *Rheitoi*, le premier habitant était Crocon, et encore maintenant on dit *le palais royal de Crocon* ».
3. Croconides, descendants de Crocon, fils de Triptolème, ou bien fils ou gendre de Céléos.
4. Texte cité plus haut, p. 155.
5. Voir plus haut, p. 149. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane (369-370) le chœur interdit trois fois à certaines sortes d'hommes d'approcher les chœurs mystes.

son [1] et écris; déteste le théâtre populaire, prête l'oreille au théâtre plus fort; la mollesse et la délicatesse sont étrangères aux peines; montre-toi à moi poudreux et plus fort que la mollesse. Voilà la proclamation, voilà la loi, qui disent beaucoup en peu de mots. Quiconque d'entre vous m'entend et m'obéit, fera retentir l'*Iacchos* à plusieurs reprises. Mais à celui qui désobéit et qui aura mal écouté, je cacherai le feu et je fermerai les *anactora* (les sanctuaires) des discours [2]. »

En particulier, on recommande aux mystes le silence pendant les cérémonies, et on leur fait jurer de nouveau de conserver le secret sur toutes les initiations et les cérémonies.

Suidas dit, sous le mot *mysteria ;*
« Les mystères, ce sont les *télétés;* on les appelle mystères parce que ceux qui entendent ferment la bouche et n'expliquent ces choses à personne. Le mot μυεῖν signifie *fermer la bouche.* »
Suivant Sopater [3], le *céryx* recommande, avant le spectacle, de s'abstenir de tout discours, et de toute exclamation. Mais avant cette proclamation, le myste connaît déjà la vertu du silence.
Libanius [4] précise que chacun des mystagogues prend bien soin de tout ce qui a été ordonné aux mystes.

La cérémonie qui s'accomplit le 20 Boédromion, sous le nom d'*élasis* [5], a sans doute une valeur profondément symbolique : il s'agit de repousser bien loin les impurs et les non-initiés.

Lucien, dans son livre *Alexandre* ou *Le faux prophète*, raconte la célébration de Mystères ridicules (en réalité pour tourner en dérision les vrais Mystères). Ces Mystères comportent une proclamation. Le prophète crie : « Dehors les Épicuriens! » Et la foule répète : « Dehors les Chrétiens! » Puis Lucien ajoute : « Et aussitôt se faisait la chasse *(élasis)* ».

Les candidats à l'initiation courent à la mer. Ils emportent avec eux un porc, symbole de l'homme déchu qui se complaît dans la fange, ou symbole du non-initié [6], ani-

1. Le mot grec est le même qu'Aristote a employé pour dire que les mystes restent à la maison le 17 Boédromion (Aristote, *Ath. Pol.*, 56).
2. Himerius, *Discours*, XXII, 7.
3. Texte cité plus haut, p. 30.
4. *Orat. Corinth.*, édition Foerster, VI, p. 19.
5. Le mot grec *elasis* signifie bien « chasse » et non « course ».
6. Le porc est l'animal tout à fait *chthonien* (Julien, *Discours*, V, 177 *c-d*). « Les porcs aiment le bourbier *(borboros)* plus que l'eau pure » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 18, p. 689).

mal odieux à Déméter parce qu'il détruit les dons des déesses[1].

Ce porc, ils le lavent dans la mer, l'eau salée effaçant les souillures mieux que l'eau des fleuves et des sources.

Ensuite ils le sacrifient[2].



OFFRANDE D'UN PORC.
Vase attique du Louvre.

Avant d'être admis à l'intérieur du temple pour subir les grandes épreuves de l'initiation, c'est-à-dire la mort symbolique, les mystes répondent à des questions, et prononcent une formule qui permet leur admission, car elle prouve qu'ils ont été initiés aux Petits Mystères[3].

1. Schol. d'Aristophane, *Gren.*, 338; *Paix,* 374. Dans ce dernier texte, Déméter est dite « tueuse de porcs ».

Platon a une allusion au sacrifice du porc : « S'il y a nécessité absolue (à ce qu'on entende des mythes), il faut que les auditeurs soient en très petit nombre et qu'ils entendent dans le secret, après avoir sacrifié non un porc, mais quelque grande victime, difficile à acquérir... » (*République,* III, 378 *a*).

2. Scholiaste d'Aristophane, *Ach.*, 747 : « Chacun des initiés sacrifiait un porc pour lui-même. » Schol. Aristoph., *Paix,* 374 : « Les initiés ont l'habitude de sacrifier, de nécessité, un petit porc. »

3. *Sur l'erreur des Religions profanes,* 18.

« Il nous plaît maintenant, dit le chrétien Firmicus Maternus, d'expliquer par quels signes ou par quels symboles la misérable foule des hommes se reconnaît au milieu des superstitions mêmes. Dans un certain temple, afin que l'homme, qui va mourir, puisse être admis à l'intérieur, il dit : *J'ai mangé au tympanon, j'ai bu au cymbalon, j'ai appris les cérémonies de la religion*, ce qui se dit en grec : ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός.

§ IV — Épreuves.

Alors viennent les épreuves de l'initiation.

Or cette initiation ne se passe pas de la même façon pour tous : tous sont censés mourir et aller chez Hadès après avoir quitté leur corps, mais tous ne meurent pas de la même façon, ne suivent pas la même voie, ne rencontrent pas en route les mêmes spectacles ou les mêmes épreuves, n'ont pas les mêmes conducteurs.

Deux textes très explicites nous en avertissent, l'un de Platon, l'autre de son commentateur Olympiodore :

« Ce chemin n'est pas tel que l'affirme le Télèphe d'Eschyle, car il dit que le chemin qui conduit à la demeure d'Hadès est simple; et il me paraît qu'il n'est ni simple ni unique; s'il l'était, il n'y aurait pas besoin de guides, car nul ne se tromperait de chemin s'il n'y en avait qu'un; au contraire, il me semble qu'il y a beaucoup de bifurcations et de détours, comme je le conjecture d'après ce qui se pratique ici dans nos saintes cérémonies » (Platon, *Phédon*, 108 *a*).

« Eschyle ayant considéré la sortie de l'âme hors du corps, qui est commune à tous, dit que le voyage vers Hadès est simple. Cependant la sortie n'était pas unique, puisque l'une est soumise à la souffrance, l'autre sans souffrance, l'autre intermédiaire, et chacune de formes diverses. Mais le voyage vers Hadès est varié : en effet les destinées sont différentes, de telle ou telle nature, ou opposées, et les vies des âmes ne se tournent pas de la même façon, et les démons qui conduisent ont des apparences diverses, et chacun mène par sa propre route » (Olympiodore, *Sur le Phédon de Platon*, édit. Norvin, p. 192, 10 et suiv.).

Nous ne pouvons pas distinguer dans le détail les épreuves subies par chaque série de candidats. A peine pouvons-nous déterminer un certain nombre d'épreuves, sans être bien assurés de l'ordre dans lequel elles se succèdent.

Les initiés sont censés mourir et recevoir la sépulture.

Ensuite ils commencent un voyage, qui représente le voyage des âmes dans les Enfers.

Ils vont dans l'obscurité, conduits par leurs mystagogues.

Ils ne doivent pas se retourner, sous peine de tomber aux mains des Érinyes qui les précipitent de nouveau dans le bourbier. Par là la religion signifie que l'initié doit quitter sans aucun regret son corps et la vie dominée par les besoins du corps : le regret seul de la vie bestiale suffit pour y faire retomber.

Des apparitions diverses les effraient pendant leur marche.

Ils arrivent devant un tribunal et subissent un jugement.

S'ils sont reconnus coupables, ils subissent un châtiment.

Puis ils sont purifiés.

Quand le jugement favorable a été prononcé, ils boivent l'eau du *Léthé* qui doit leur faire oublier la vie corporelle.

Ensuite ils s'élancent vers le haut en courant. Ils arrivent à la lumière. Ils reçoivent de nouveaux vêtements, se joignent aux chœurs des initiés, et voient les spectacles magnifiques.

Nous avons, sur ces diverses phases des épreuves, des documents assez nombreux, qui nous dévoilent tel ou tel rite, ou telle succession de faits.

Les textes de Plotin ont une valeur particulière, parce que Plotin a indiqué en termes assez clairs qu'il fait allusion, dans le premier livre des *Ennéades*, à l'ascension qui constitue l'initiation aux Grands Mystères, et non à la marche en avant qui constitue l'initiation à l'époptie [1] :

« La marche est double pour tous, suivant qu'ils montent ou sont arrivés en haut; la première part d'en bas, la seconde est pour ceux qui sont déjà parvenus dans l'intelligible et qui, y ayant pour ainsi dire pris pied, doivent s'avancer là-bas jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'extrémité du lieu... Mais laissons la seconde de côté, et parlons de l'ascension. »

Mais tous les textes ont leur importance.

1. *Ennéades*, I, 3, 3.

Les mystes quittent leurs vêtements :

Dans la cérémonie burlesque que représentent les *Nuées* d'Aristophane [1], Socrate dit à Strepsiade : « Allons! Dépose ton vêtement! » Strepsiade répond : « Est-ce que j'ai fait du mal? » Et Socrate lui explique : « Non! Mais l'usage est qu'on entre nu » (vers 497-498).

Et le scholiaste a, sur ce passage, la note suivante : « Il veut qu'il enlève son vêtement, comme le font ceux qui s'initient aux Mystères ». Et une autre note nous révèle que « les philosophes philosophaient revêtus seulement d'un petit *chiton*, et assis à demi nus ».

Les Mystes sont censés mourir et quitter leur corps.

Ils avancent dans un souterrain obscur, qui représente Hadès ou le séjour infernal.

Philon le Juif s'adresse en ces termes aux partisans des Mystères :

« Pourquoi, ô mystes, si ces choses sont belles, vous enfermez-vous dans une obscurité profonde et rendez-vous service à trois ou quatre hommes seulement, alors qu'il vous serait possible d'êtres utiles à tous les hommes en exposant sur la place publique ces choses si avantageuses, afin que tous aient la possibilité de participer à une vie meilleure et plus heureuse? » (*De Vict. Offert.*, p. 856 *c*).

Saint Grégoire de Nazianze dit, dans son *Invective contre l'empereur Julien :*

« Que ton héraut arrête ses proclamations honteuses; que mon héraut dise des choses divines! Ferme tes livres de charlatan et de devin; que seuls se déroulent les livres prophétiques et apostoliques! Arrête ces nuits honteuses et pleines de ténèbres; j'éveillerai les veillées sacrées et brillantes. Obstrue tes souterrains et tes routes qui mènent chez Hadès; je conduirai vers les routes brillantes qui mènent au ciel... Jette à bas tes Triptolème et tes Célée, et les dragons mystiques; rougis une fois des livres du théologien Orphée... » (*Contre Julien, Patr. gr.*, t. 35, p. 700).

Proclus, à la suite de tant d'autres, présente le séjour d'Hadès comme un lieu souterrain et obscur :

« Si Hadès est un lieu souterrain obscur, l'âme, sans s'arracher à ce qui est, arrive chez Hadès, entraînant avec elle l'*eidolon* [2]. Car, lorsqu'elle quitte le corps matériel, le *pneuma* l'accompagne

1. Albert Dieterich, *Ueber eine Scene der aristophanischen Wolken, Rhein. Mus. Neue Folge*, 48, 1893, p. 275, a montré qu'il y a parodie des Mystères dans les *Nuées*.

2. L'*eidolon*, ou image, est ce que d'autres appellent le *char*, ou le *véhicule*.

pneuma qu'elle a recueilli dans les sphères... » (Porphyre, *Pensées*, 39, édit. Mommert).

Un guide ou mystagogue accompagne chaque myste.

Cela résulte des textes de Platon et d'Olympiodore cités plus haut [1], et du sens même qu'a en grec le mot *mystagogue*, conducteur de myste.

Ce mystagogue peut donner des explications; un poète de l'Anthologie Palatine, cité par Diogène Laërce (IX, 16=Diels-Kranz, *Fragm. der Vorsokr.*, I, p. 143) dit :

« Ne va pas dérouler trop vite, sur son *omphalos*, le livre d'Héraclite l'Éphésien; le sentier est pénible à gravir! Obscurité et ténèbres sans flambeaux! Mais si un myste te conduit, lumière plus éclatante que celle du soleil! »

Les mystes ne doivent pas se retourner, car les Érinyes qui les suivent les saisiraient :

« Pythagore dit que les âmes sont mortelles quand elles sont dans le corps, comme enfouies dans un sépulcre, mais qu'elles remontent et deviennent immortelles lorsque nous sommes délivrés du corps. Voilà pourquoi Platon, interrogé sur cette question : qu'est-ce que la philosophie? dit : C'est la séparation de l'âme et du corps; en cela, il suit Pythagore et ces discours : *Si tu quittes ta propre demeure, ne te retourne pas, sinon les Érinyes, auxiliaires de la justice, viendront vers toi*, entendant par la demeure le corps, et, par les Érinyes, les passions. Si donc, dit-il, tu t'en vas, c'est-à-dire si tu sors de ton corps, ne t'attache plus à ce corps; si tu t'y attaches, les passions t'enfermeront de nouveau dans le corps. Ces philosophes estiment en effet que les âmes passent d'un corps à l'autre, comme Empédocle le pythagorisant. Car il faut, dit-il, que les âmes avides de plaisirs, comme dit Platon, arrivées dans la passion de l'homme, si elles ne philosophent pas, passent par tous les animaux et les plantes pour revenir au corps humain, et si elles philosophent trois fois dans le même (corps?), que chacune remonte dans la nature de l'astre qui obéit à la même loi, et si elle ne philosophe pas, qu'elle revienne vers les mêmes. Il dit donc que l'âme peut parfois même devenir mortelle, si elle est dominée par les Érinyes, c'est-à-dire les passions, et immortelle, si elle fuit les passions, c'est-à-dire les Érinyes » (*Philosophoumena*, V, 25, dans la *Patrol. Grecque* de Migne, t. 16, p. 3231).

« Quand tu t'en vas de ta maison, ne te retourne pas, car les Érinyes marchent derrière » (Jamblique, *Protreptique*, p. 340).

Dans le *Cataplous* de Lucien, nous voyons le savetier Micyllos

1. Voir plus haut, p. 208.

et le Cynique (*Cyniscos* « petit chien ») arrivés dans les Enfers.

« Quelle obscurité! » dit Micyllos. Et un peu plus loin :

« Dis-moi, car tu as bien certainement été initié aux Mystères d'Éleusis, ce que nous avons devant nous n'est-il pas pareil à ce qui se passe là-bas? »

Et Cyniscos répond : « Tu dis vrai! En voici une qui s'avance tenant un flambeau, jetant des regards terribles et menaçants. Oui, c'est une Érinys [1] ».

Alors Hermès, qui accompagne le savetier, le Cynique, et de plus le tyran Mégapenthès, dit à l'Érinys : « Reçois ces quatre-là, Tisiphone, avec les milliers d'autres ».

Divers fantômes apparaissent.

Parfois il est question de fantômes envoyés par la terrible déesse Hécate; ou bien on assimile Hécate à Empousa et l'on dit qu'elle prend successivement des formes différentes.

Suidas a une longue note sur une apparition démoniaque nommée *Empousa*, qui se fait voir non seulement dans les initiations, mais encore en d'autres circonstances :

« *Empousa*, fantôme démoniaque envoyé par Hécate et apparaissant aux malheureux, qui paraît pouvoir prendre beaucoup de formes... Elle était appelée *Empousa*, parce qu'elle entravait d'un seul pied ou bien avait l'autre pied d'airain, ou bien encore parce qu'elle apparaissait de lieux obscurs aux initiants; et la même s'appelait aussi *Onocolé* (à la Jambe d'âne); d'autres, parce qu'elle changeait de formes... Quelques-uns l'identifient avec Hécate. *Onocolé*, parce qu'elle a une jambe d'âne. Ce qu'ils appellent *bolitinon* [2] c'est-à-dire « *d'âne* » : car *bolitos* c'est exactement l'excrément d'âne. Aristophane a dit, dans les *Grenouilles* (vers 294) : *Par Zeus, je vois une grosse bête. — Laquelle? — Terrible. Elle prend toute espèce de formes, tantôt bœuf, tantôt mulet, tantôt femme dans tout l'éclat de la beauté. — Où est-elle? que je l'aborde! — Elle n'est déjà plus une femme, mais un chien. C'est donc* EMPOUSA. *Le feu fait briller son visage; elle a une jambe en airain, et l'autre jambe est une jambe d'âne* ».

Le scholiaste d'Apollonius de Rhodes (III, 861) parle d'apparitions hécatéennes : « On dit qu'elle envoie des apparitions appelées hécatéennes [3], et que souvent elle change d'aspect, ce qui fait qu'on l'appelle *Empousa*. »

Dans le lexique d'Hésychius, il est question de démon envoyé

1. Lucien, *Cataplous*, 22.
2. L'auteur veut expliquer le passage d'Aristophane, où il est question d'*Empousa*, et où le mot *bolitinon* est employé.
3. Voir encore schol. Eur., *Hel.*, 570 ; Dion Chrysostome, *Discours*, IV, 168-169; Marinus, *Vie de Proclus*, 28; et Rohde, *Psyché*, p. 371, note 2.

par Hécate : « *Antaia*... Le mot signifie aussi un démon. Et l'on appelle aussi Hécate *Antaia*, parce que c'est elle qui envoie ces démons. »

On peut comparer Lydus (*Des Mois*, III, 8) : « Hécate a, à l'égard de la terre, la nature du chien, chargée de châtier et de venger. Aussi les poètes l'appellent-ils *Cerbéros*, qui a la même valeur que *Créoboros* [1]. »

Pléthon parle, d'après les témoignages qu'il a pu consulter, de fantômes qui ont des formes de chien.

« A la plupart des initiés ont coutume d'apparaître, dans les *télétés*, certaines apparitions en forme de chien » (Pléthon, *Obsop.*, p. 41, cité dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 113).

Parfois il est question de serpents et de bêtes sauvages.

Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, Héraclès raconte en ces termes le voyage qu'il fit aux Enfers [2] :

« Tu verras des serpents et de terribles bêtes sauvages en grand nombre... Ensuite beaucoup de *borboros*, avec des saletés à la surface, et, couchés là-dedans, ceux qui ont fait du tort à leurs hôtes... Ensuite un *souffle* de flûte viendra vers toi. Tu verras une très belle lumière, comme ici, et des plants de myrte, et des thiases bienheureux d'hommes et de femmes, et des applaudissements nombreux. » Dionysos questionne : « Et qui sont ces gens-là? » A quoi Héraclès répond : « Ce sont les initiés! » (Vers 143 et suivants).

Ailleurs il est question d'apparitions diverses ou démoniennes, qui doivent effrayer les mystes.

Proclus a parlé plusieurs fois de ces apparitions :

« Avant le drame mystique, certains effrois sont produits dans les plus saintes des *télétés*, soit par des paroles, soit par des spectacles, et ces effrois inclinent l'âme devant la divinité... » (*Sur l'Alcib. de Platon.*, édition Creuzer, p. 61).

« Dans les *télétés*, les mystes, parce qu'ils voient des apparitions indicibles et des symboles effrayants, deviennent plus aptes à recevoir les *télétés* et ont un plus vif désir de les recevoir... » (*Ibid.*, p. 142).

1. Le mot grec *créoboros* signifie « qui dévore les chairs ». — On verra d'autres témoignages sur « la voix de chien », dans les *hymn. mag.*, 5, 17, édition Abel, sur la « chienne noire » dans le livre magique de Paris, les chiens d'Hécate « mauvais démons » dans Eusèbe, *Prép. évang.*, 4, 23; 7, 8, citant Porphyre (d'après Rohde, *Psyché*, p. 331, note 1).

2. Il semble difficile de croire qu'un personnage de comédie, parlant, à Athènes, des « initiés », songe à autre chose qu'aux initiés des Mystères d'Eleusis.

« Dans les plus saintes des *télétés*, les mystes, dit-on, rencontrent la première genèse, voyant apparaître devant eux des dieux à beaucoup d'aspects et à beaucoup de formes, mais, entrant droits et fortifiés par les *télétés*, ils reçoivent dans leur sein l'illumination » (Proclus, *Théol. plat.*, 3, 7).

« ...Les dieux présentent beaucoup de leurs formes, changeant souvent d'apparence; tantôt ils présentent une flamme de forme indéterminée, tantôt une flamme en forme d'homme, tantôt en une autre forme. Et cela nous est transmis par la mystagogie d'origine divine. Voici en effet ce qu'elle dit : *Feu semblable à celui qui bondit, feu qui étend sa marche dans l'air, ou bien feu sans forme d'où courent des cris, ou bien lumière riche qui se répand, s'enroule et mugit, mais encore en apparence, cheval plus éclatant que la lumière, ou encore enfant porté sur le dos rapide du cheval, tout en feu, ou environné d'or, ou encore, nu, ou bien tirant de l'arc, et se tenant debout sur le dos du cheval;* et tout ce que les *logia* ajoutent à la suite » (*Sur le Polit.*, p. 379, cité dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 106).

« Pour les mêmes motifs, dans les plus saintes des *télétés*, avant la présence du dieu, des *symboles* de démons chthoniens apparaissent, et des spectacles qui troublent ceux que l'on initie... Aussi les dieux ordonnent de ne pas les regarder avant d'être fortifiés contre eux par les forces qui viennent des initiations » (*Sur l'Alcib.*, p. 39, édition Creuzer).

Plotin a quelques allusions :

« J'en ai assez dit sur les beautés sensibles, fantômes et ombres qui, s'échappant en quelque sorte, viennent dans la matière, l'ornent, et frappent d'effroi quand elles paraissent » (*Ennéades*, 1, 6, 3, édition Bréhier).

« ...ceux qui ayant rencontré des apparences de dieux ou de démons... » (*Ennéades*, I, 6, 7).

Ceux qui sont déjà initiés effraient ceux qui vont recevoir l'initiation, comme le fait savoir le scholiaste d'Aristophane :

« Avant les Mystères, ceux qui sont initiés effraient ceux qui vont recevoir l'initiation » (*Oiseaux*, 1631).

Nous pouvons penser que c'est eux et les mystagogues qui produisent les apparitions destinées à effrayer les mystes.

Mais il apparaît aussi que le myste est menacé par les épées et doit passer devant des gens qui ont l'épée à la main.

L'empereur Commode, dit un historien[1], souilla les Mys-

1. Lampridius, *Commodus*, 9.

tères de Mithra par un homicide véritable, « car on a l'habitude, dans ces cérémonies-là, de dire ou d'imaginer quelque chose qui fasse peur. *Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat* ».

L'expression de l'historien latin semble faire croire que les autres Mystères ont des cérémonies analogues. En tout cas, Aelius Spartanus nous apprend [1] que beaucoup de gens avaient des couteaux aux Mystères d'Éleusis :

« Après cela, il (l'empereur Adrien) navigua par l'Asie et les îles vers l'Achaïe, et il prit [2] les Mystères éleusiniens, à l'exemple d'Hercule et de Philippe. Il accorda beaucoup de bienfaits aux Athéniens et siégea comme *agonothète;* et, en Achaïe, on observa et on raconte ce fait que, alors que beaucoup, dans les Mystères, avaient des couteaux, personne d'armé n'entra avec Adrien. »

Les mystes doivent être plongés dans la boue :

« Les théurges ordonnant d'ensevelir le corps, à l'exception de la tête, dans la plus mystique des *télétés*, Platon l'a avancé lui aussi, poussé par les dieux eux-mêmes » (Proclus, *Théol. Plat.*, IV, 9, 293).

Il y a un bourbier ou *borboros* qui symbolise la vie impure, dans laquelle reste le non-initié :

« Suivant la théorie (le *logos*) antique, la maîtrise de soi *(sophrosyné)* et le courage et toute vertu sont une purification; de même la réflexion *(phronésis)*. Voilà pourquoi les *télétés* font justement deviner, par leurs énigmes, que celui qui n'a pas été purifié dans l'Hadès restera étendu dans le *borboros*, parce que l'impur, à cause de sa malignité, aime le *borboros;* telles les truies, au corps impur, qui aiment un tel *borboros* » (Plotin, I, 6, 6).

C'est dans ce *borboros* que les mystes doivent tomber; c'est de ce *borboros* qu'ils doivent sortir :

« L'homme arrive complètement dans la région de la dissemblance; s'étant enfoncé dans ce lieu, il sera comme celui qui est tombé dans le *borboros* obscur » (Plotin, I, 8, 13).

« L'âme meurt, comme elle peut mourir; la mort, quand l'âme est encore dans le corps, c'est de s'enfoncer dans la matière et de s'en remplir; la mort, quand elle est sortie (du corps), c'est de res-

1. Aelius Spartanus, *Hadrianus*, 13.
2. L'expression *Eleusinia sacra suscepit* signifie, non pas qu'Adrien fut initié, mais qu'il prit la direction de la religion éleusinienne.

ter étendue dans (cette matière) jusqu'à ce qu'elle coure vers le haut et arrache sa vue du *borboros;* et cette chose-là c'est, une fois qu'on est venu dans l'Hadès, y sommeiller » (Plotin, I, 8, 13).

Les mystes quittent le *borboros* dans lequel ils étaient ensevelis. Ils se lavent et se purifient.

« L'âme impure, se laissant emporter de tous côtés par des tiraillements vers ce qui tombe sous les sens, ayant l'élément corporel tout à fait mêlé à elle, cohabitant avec la matière qu'elle a admise en elle dans une forte proportion, a pris une autre forme par le mélange qui l'unit au pire. Tel un homme qui, enfoncé dans la boue ou le *borboros*, ne laisserait plus voir la beauté qu'il avait auparavant, mais montrerait seulement ce qui s'est collé à lui de la boue et du *borboros*. Sa laideur lui est venue par l'addition d'un élément étranger. S'il veut redevenir beau, il lui faut se laver et se purifier » (Plotin, *Ennéades*, I, 6, 5).

Et se dégager du *borboros* signifie, pour le myste, qu'il se délivre de la matière :

« Comment fuir? — On ne fuit pas dans le lieu, dit-il, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps et aussi de la matière; car celui qui est avec le corps est avec la matière » (Plotin, I, 8, 7).

Les mystes comparaissent devant une sorte de tribunal. Ils sont jugés, châtiés, puis purifiés.

« Il y a jugement, châtiment, purification des âmes » (Jamblique, *De l'Ame*, 16, dans Plotin, traduction française de Bouillet, t. III, p. 658).

« Lorsque les trépassés arrivent dans le lieu où leur démon les conduit, d'abord ils subissent un jugement » (Platon, *Phédon*, 113 *d*).

Suivant le *Gorgias* (523 *a* et suiv.), les âmes, nues de tout, arrivent devant des juges nus. Rhadamanthe, Éaque et Minos jugent dans la prairie, au carrefour d'où partent les deux routes, celle qui va vers les îles des Bienheureux, celle qui va au Tartare. Sur les âmes, dépouillées de leurs corps, se voient les caractères naturels et ce qui résulte des occupations de la vie. Rhadamanthe, Éaque et Minos jugent d'après cela. Les juges envoient les unes au Tartare, après avoir marqué celles qui peuvent guérir et celles qui ne le peuvent pas, les autres vers les îles des Bienheureux.

Et le *Cataplous* de Lucien raconte, en termes comiques, un jugement de même sorte, avec appel du justiciable, réquisitoire d'un accusateur, examen des souillures qui peuvent rester dans

l'âme, décision de Rhadamanthe, qui envoie les bons vers les îles des Bienheureux, les mauvais vers le Puriphlégéthon ou vers Cerbère (*Cataplous*, 24, 25..., 28).

Il y a des châtiments.

« Et toi là-bas, dit Socrate dans le *Gorgias* (527 *a*), tu resteras bouche bée et tu cligneras des yeux comme moi aussi, et peut-être quelqu'un te frappera-t-il à la tempe outrageusement et te couvrira-t-il de boue ».

Dans un roman d'Achilles Tatius (V, 23), il est raconté comment un mari survient à l'improviste et malmène celui qu'il trouve attablé chez lui avec sa femme et d'autres : « Il bondit, et me donne à la tempe un coup tout plein d'ardeur. Il me tire par les cheveux, me précipite à terre, et, se jetant sur moi, me roue de coups. Moi, comme dans un Mystère, ignorant qui était l'homme et pourquoi il me frappait, mais soupçonnant qu'il arrivait quelque chose de mauvais, je craignais de me défendre, bien que je l'eusse pu. »

Les mystes reçoivent une purification avant de monter vers la lumière.

Le texte de Jamblique, cité plus haut, note bien cette purification.

Olympiodore relève une allusion à cette purification dans le *Phédon* de Platon :

« Il attribue au lieu Achérontien une puissance purificatrice. Or il faut supposer cette puissance double, corporelle et incorporelle. Et en effet, ici aussi, la puissance des purifications est double » (*Sur le Phédon*, édition Norvin, p. 202, 27).

En effet Platon avait dit :

« Lorsque les morts arrivent vers le lieu où le démon conduit chacun d'eux, tout d'abord ceux qui ont eu une vie juste et sainte, et les autres, subissent un jugement. Ceux qui paraissent avoir mené une vie moyenne, naviguant sur l'Achéron, montant sur ce qui était leur *char*, arrivent vers le lac, et demeurent là un certain temps, puis, se purifiant et subissant la peine de leurs injustices, ils se délivrent, et emportent le prix de leurs bonnes actions... Ceux qui paraissent inguérissables vu la grandeur de leurs fautes... la destinée les jette dans le Tartare, d'où ils ne remontent plus. Ceux qui ont fait des fautes guérissables, mais considérables... doivent tomber dans le Tartare, mais, quand ils y sont restés un an, le flot les rejette...; ils crient et appellent ceux qu'ils ont tués ou violentés, et, les ayant appelés, ils les prient et les supplient de les laisser aller vers le lac... et ils ne cessent pas de souf-

frir ces tourments avant d'avoir persuadé ceux auxquels ils ont fait du tort... » (Platon, *Phédon*, 112 *d*).

Il est probable que pendant la partie de l'initiation qui comporte les châtiments et la purification, les mystes voient une représentation symbolique de morts traités suivant les mérites de leurs vies.

Les mystes boivent l'eau du Léthé qui va leur permettre d'oublier l'existence corporelle.

En effet, dans les mythes grecs, le *Léthé* est souvent joint à *Thanatos*, c'est-à-dire que la Mort est suivie par l'Oubli : on le voit, par exemple, dans un hymne orphique (LXXXV, 84, édition Hermann).

Dans le *Cataplous* de Lucien (chap. 28), les morts boivent l'eau du *Léthé.*

Les initiés montent en courant, arrivent en haut vers les lieux illuminés, reçoivent de nouveaux vêtements, se joignent aux initiés, et entrent dans le cortège qui suit le dieu.

« Telle est la chute de l'âme... jusqu'à ce qu'elle puisse courir vers le haut » (Plotin, I, 8, 14).

« Quant aux beautés qui sont plus loin, dit Plotin, beautés que la sensation ne peut voir, que l'âme voit et dit sans organe des sens, il faut les contempler en montant, après avoir laissé la sensation pour qu'elle reste en bas » (I, 6, 4).

« Il faut donc remonter vers le bien auquel toute âme aspire, dit encore Plotin. Si quelqu'un l'a vu, il sait ce que je dis, comment il est beau. Il est désirable comme bien, et le désir tend vers lui. Mais pour l'obtenir, il faut monter vers le haut, se tourner, se dépouiller de ce que l'on avait en descendant; de même que ceux qui montent vers les sacrés d'entre les Mystères se purifient, déposent leurs vêtements d'auparavant, et montent nus, jusqu'à ce que, ayant dépassé dans la montée tout ce qui est étranger au dieu, on voie seul à seul, isolé, simple, pur, l'être dont tout dépend, que tout regarde, par qui tout est, vit et pense; car il est cause de la vie, de la pensée et de l'être. Si quelqu'un le voit, quel concours il aurait, quels désirs, voulant se confondre avec lui, quelle stupeur mêlée de plaisir!... » (I, 6, 7).

« Reçois l'initiation, va, monte sur la place, prends les biens et tu ne désireras rien autre de plus grand » (Maxime de Tyr, *Dissert.*, II, 245 =XXXIX, 3).

Les initiés prennent de nouveaux vêtements. Ces vêtements qu'ils revêtent le jour de l'initiation, il semble qu'ils doivent les

porter ensuite le plus longtemps possible : d'un passage d'Aristophane (*Plutus*, 845), il ressort en effet que ces vêtements sont consacrés aux déesses une fois usés, et l'historien Mélanthius (*Fragm. Histor. Graec.*, IV, p. 444) confirme la chose.

« De même, dit Plutarque, que ceux qui reçoivent l'initiation, tout d'abord s'avancent, pressés les uns contre les autres, avec du tumulte et des cris; mais lorsque les choses sacrées se font et se montrent, ils prêtent attention dans la crainte et en silence; ainsi au début de la philosophie et autour des portes tu verras un grand tumulte et de la hardiesse et du bavardage, quelques-uns se pressant grossièrement et sauvagement vers l'opinion; mais celui qui est parvenu à l'intérieur, et qui a vu une grande lumière comme lorsque s'ouvrent les *anactora*, ayant reçu un autre vêtement, en silence, plein d'admiration, suit, humble et paré, la raison comme le dieu » (*Du progrès dans la vertu*, 10).

Les mystes, dans leur ascension, dépassent « tout ce qui est étranger au dieu », comme dit Plotin dans le texte qu'on vient de lire. Ils arrivent près du dieu. Le sanctuaire s'ouvre pour eux, et ils suivent le dieu; en même temps ils reçoivent la lumière qui leur est envoyée du haut des anactora [1], et deviennent pareils à cette lumière [2].

L'ascension des mystes vers le sanctuaire, où ils vont suivre le dieu, symbolise la renaissance et l'arrivée à la perfection; en effet l'âme est mauvaise quand elle est unie au corps et les passions tiennent au corps et à la matière; l'âme redevient bonne quand elle se sépare du corps et de la matière, et voilà pourquoi la vertu consiste dans la purification. Sur ce point encore Plotin traduit en langage philosophique le rituel religieux :

« Il s'agit de laisser en bas et à part non seulement ce corps, mais tout ce qui y est attaché » (Plotin, I, 1, 12).

« Comment pouvons-nous appeler les vertus des purifications, et comment, ayant été purifiés, devenons-nous semblables (au dieu)? — L'âme est mauvaise quand elle est mêlée au corps, subissant les mêmes passions, ayant les mêmes opinions; elle est bonne et vertueuse si elle ne partage pas les mêmes opinions,

1. Plutarque, *Du progrès dans la Vertu*, 10.
2. Voir Plotin, I, 6, 9, cité ci-dessous. Comparer encore Clément d'Alexandrie, imitant comme souvent le langage des Mystères : « De la même façon le cœur, avant de rencontrer la Providence, est impur, habitation de nombreux démons. Mais quand le Père, le seul Bon, le regarde, il est sanctifié et brille de la lumière (*Stromates*, II, 20, dans la *Patr. gr.*, VIII, 1057).

mais agit seule — et c'est penser et réfléchir —, si elle ne subit pas les mêmes passions — et cela c'est être maître de soi, σωφρονεῖν — si elle n'est pas effrayée en se séparant du corps — et cela, c'est avoir du courage, ἀνδρίζεσθαι —, si le raisonnement et la pensée dirigent sans subir de résistance — ce serait la justice — » (Plotin, I, 2, 3).

Or se débarrasser du corps et des passions qui tiennent au corps, c'est devenir semblable au dieu :

« ...Platon disant que l'assimilation au dieu c'est la fuite des choses d'ici-bas... et ailleurs disant que toutes les vertus sont des purifications... » (Plotin, I, 2, 1).

« Puisque les maux sont ici-bas et tournent autour de ce lieu, sous la loi de la nécessité, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut fuir d'ici-bas. Quelle est donc cette fuite? C'est se rendre semblable à la puissance divine... » (Plotin, I, 2, 1).

« Une telle disposition de l'âme, grâce à laquelle elle pense et est sans passions, on peut l'appeler, sans se tromper, l'assimilation au dieu » (Plotin, I, 2, 3, trad. Bréhier).

Et Plotin ne fait que suivre Platon :

« Nécessairement les maux tournent autour de ce lieu. C'est pourquoi il faut tenter de fuir d'ici, et le plus vite possible, pour aller là-bas. Cette fuite consiste à devenir semblable à Dieu, autant qu'il est possible de lui devenir semblable, c'est-à-dire à devenir juste et pieux, en même temps que prudent » (Platon, *Théétète*, 176 *a*).

Le myste va rejoindre le dieu en devenant semblable au dieu :

« Remonte vers toi-même et vois!... (purifie-toi) jusqu'à ce que brille pour toi le divin éclat de la vertu, jusqu'à ce que tu voies la *Sophrosyné* dressée sur la base sacrée... Si tu es devenu cela, et si tu as vu cela, et si tu t'es réuni à toi-même purement, n'ayant plus rien qui t'empêche de devenir l'Un..., si toi-même tout entier tu es devenu seule lumière véritable..., si tu te vois devenu cela, devenu déjà lumière, aie confiance! Et, déjà monté là-haut, n'ayant plus besoin de personne qui te montre, vois!

...Il faut rendre ce qui voit parent et semblable à ce qui est vu, pour l'appliquer à la contemplation. Car jamais l'œil ne verrait le soleil s'il n'était semblable au soleil, et l'âme ne verrait pas le beau si elle n'était devenue belle.

Que chacun donc devienne d'abord semblable à dieu et beau, s'il doit contempler dieu et le beau. En remontant, il arrivera d'abord

vers le *Nous*; et là il saura que toutes les formes sont belles et il dira que c'est là la beauté, à savoir les Idées, car tout est beau grâce à elles qui sont les productions et l'essence du *Nous*. Au-dessus est la nature du Bon, qui a le Beau devant elle... » (Plotin, I, 6, 9).

L'âme remonte vers le Bien, dit Plotin :

« Quel art, quelle méthode ou quel exercice nous font remonter là-haut où nous devons aller?

Et d'abord, en quel lieu nous devons aller, c'est-à-dire vers le Bien et le premier principe, que cela soit considéré comme accordé et démontré en beaucoup de façons. D'autre part, ce qui nous le montrait, c'était déjà une ascension » (Plotin, I, 3, 1).

L'âme de l'initié devient identique au *Nous* (Plotin, I, 1, 10).

Or le *Nous* qui est dans chaque homme est à la fois particulier et commun :

« Nous l'avons au-dessus de nous aussi. Nous l'avons ou commun ou particulier, ou à la fois commun à tous et particulier : commun, parce qu'il est indivisible et un et partout le même; particulier, parce que chacun l'a tout entier dans l'âme première » (Plotin, I, 1, 8).

Ainsi par l'ascension hors du corps le myste prend contact avec les dieux et tout ce qui lui est parent [1].

Le myste devient parent des dieux :

« Réfléchissant l'autre jour en moi-même sur la parenté de mon âme avec la divinité » fait dire par un initié le rhéteur Sopatros (Walz, *Rhetores graeci*, t. VIII, p. 115).

§ V. — Cérémonies.

En plus des épreuves, les fêtes comportent assurément des cérémonies et des récits sacrés.

Il y a un récit poétique concernant les dieux, et ce récit poétique vient après la hiérophantie, suivant Clément d'Alexandrie :

« Le hiérophante Thrace, en même temps poète, Orphée, fils d'Oiagros, après la hiérophantie des *orgia*, et la théologie des

1. Cf. plus haut, p. 94.

idoles, introduit une palinodie de la vérité... » (Clément d'Alexandrie, *Exhortation*, VI, dans la *Patr. gr.*, VIII, p. 181).

Nécessairement les cérémonies rappellent le mythe de Déméter et de Perséphone [1];

On peut conjecturer qu'à ces cérémonies assistent les nouveaux et les anciens initiés; on peut conjecturer aussi qu'une partie est réservée aux époptes, que les mystes jouent le rôle de spectateurs, les dignitaires jouant le rôle de choreutes ou d'acteurs.

En tout cas les cérémonies gagnent aux initiés la faveur de Perséphone :

« Les Hellènes disaient que ceux qui ont été initiés aux Mystères rencontrent une Perséphone bienveillante et propice » (Schol. d'Aristide le Rhéteur, p. 101).

Perséphone rend la vie à ceux qui sont près d'elle et sans vie :

« En effet, la parole des théologiens, de ceux qui nous ont transmis les plus saintes *télétés*, dit que, en haut, elle demeure dans les maisons de sa mère..., et que, en bas, avec Pluton, elle dirige les choses terrestres et gouverne les profondeurs de la terre, qu'elle tend la vie aux dernières choses du tout et fait participer à la vie ceux qui sont près d'elle et morts » (Proclus, *Théol. plat.*, VI, 11, 371).

Dionysos joue un rôle non seulement dans le cortège qui va d'Athènes à Éleusis, mais dans les cérémonies d'Éleusis. Il montre les flambeaux, illumine les mystes et les rend semblables à lui.

Le passage où Libanius fait prononcer l'éloge d'Alcibiade par Timon (*Discours* 12, 26-27) décrit la fête par laquelle les Athéniens célèbrent l'arrivée de Dionysos : or Dionysos y est accompagné de son cortège joyeux... Il est bacchant, dadouque, et il montre les flambeaux sacrés du haut de l'*anactoron*.

La mythologie éleusinienne raconte plusieurs mariages, de Zeus avec Déméter, de Zeus avec Perséphone, d'Hadès avec Perséphone, de Jasion avec Déméter, de l'hiérophante

1. Voir plus haut, p. 81 et p. 71.

avec Déméter [1]. Elle répète sans doute la théogonie orphique, comme semble l'indiquer le texte de Clément d'Alexandrie cité plus haut [2].

Plutarque fait connaître les « lits mystiques » quand il mentionne les bandelettes de couleur pourpre dont on entoure les lits mystiques [3]; et ces lits mystiques supposent des mariages mystiques.

De là des naissances ou renaissances mystiques.

Celui qui épouse Déméter, dans les cérémonies mystérieuses, c'est le hiérophante [4], mais les initiés vont devenir aussi les époux mystiques de Déméter [5].

§ VI. — Initiations a d'autres Mystères.

Les autres Mystères antiques ont sans doute des initiations analogues à celles des Mystères éleusiniens.

Mais sur ce degré, comme d'ailleurs sur la plupart, les détails manquent.

Apulée a été initié aux Mystères d'Isis à peu près de la même façon, du moins dans les grandes lignes, que l'on était initié aux Mystères d'Éleusis.

« Je me suis avancé aux confins de la mort, et, après avoir foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu, porté à travers les éléments. Je me suis approché des dieux souterrains et des dieux célestes, je me suis tenu près d'eux, et je les ai adorés » (Apulée, *Métamorph.*, XI).

Les mystagogues, dans les Mystères de Mithra, avaient des épées, de même que les mystagogues, dans les Mystères éleusiniens...

Dans les Mystères de Mithra, dit Porphyre, la première initiation représente une descente de l'âme et son retour [6].

1. Voir plus haut, chap. II, § I.
2. Lucien, qui, dans *Alexandre* ou le *Faux Prophète* (ch. 38 et suiv.) décrit des cérémonies évidemment analogues à celles d'Eleusis, raconte plusieurs mariages successifs.
3. Plutarque, *Phocion*, 28.
4. Grégoire de Nazianze, *Discours*, XXXIX, 4; saint Astérius, dans la *Patr. gr.*, t. 40, p. 324; Tertullien, *aux Nations*, II, 7, etc.
5. Grégoire de Nazianze, *Discours*, III, 104.
6. Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 6.

Dans l'Inde, Manou dit :

« Suivant l'indication des textes révélés, la première naissance d'un Aryen est de sa mère naturelle, la seconde arrive quand on attache la ceinture de gazon Muñga, et la troisième à l'initiation à l'accomplissement du sacrifice Srauta » (*Lois de Manou*, II, 169, cité par Frazer, *The golden Bough*, III, p. 445).

Les Gnostiques Marcosiens avaient une première initiation qui enlevait aux fidèles, les *Psychiques*, les craintes de l'anéantissement, les effets naturels du péché. Cette initiation rattachait au messie du monde sublunaire, autrement dit monde du démiurge.

Le récipiendaire prononçait une formule marquant le degré d'initiation auquel il était parvenu, et l'assemblée répondait par des paroles rituelles.

La formule semble avoir été la suivante :

« Je suis raffermi dans mon âme et racheté de ce monde et de tout ce qui s'y trouve, au nom de Jéhovah, par le Christ vivant [1] ».

Chez les Chinois, dans les sociétés secrètes, les néophytes reçoivent une purification et une préparation avant de pénétrer dans le milieu sacré. Leurs cheveux sont dénoués et on leur coupe la tresse... Les néophytes sont revêtus de vêtements blancs, couleur de deuil ou couleur de lumière... Ils se lavent le visage dans un bassin plein d'eau... Après s'être lavés, ils apparaissent rouges, couleur de l'enfant nouveau-né, l'initiation entraînant une nouvelle naissance ». (B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, p. 153).

1. D'après Matter, *Hist. critique du gnosticisme*, t. II, p. 389, citant Irénée, I, 8 et Epiphane, *Haereses*, XXXIV.

CHAPITRE VIII

INITIATION A L'ÉPOPTIE

§ I. — Préliminaires.

Le myste peut, après un an d'intervalle au moins, parvenir au grade supérieur et devenir épopte.

Le lexicographe Suidas donne cette définition :

« Époptes. Ceux qui reçoivent les Mystères s'appellent au commencement mystes, et, un an après, *époptes* et *éphores.* »

Plutarque[1] raconte comment Démétrius imposa aux Athéniens de l'initier en une fois à tous les degrés :

« Il écrivit qu'il voulait, aussitôt après son arrivée, être initié et recevoir les rites complets, depuis les Petits Mystères jusqu'aux époptiques. Or cela n'était pas permis et ne s'était pas fait auparavant, mais les Petits Mystères se célèbraient au mois d'Anthestérion, et les Grands, au mois de Boédromion. On avait l'époptie au plus tôt un an après les Grands Mystères. »

Tertullien, en parlant des Valentiniens[2], dit :

« C'est la turpitude qui est prêchée, alors qu'on affirme enseigner la religion. Car ces mystères d'Éleusis, qui sont eux-mêmes une hérésie de la superstition attique, ce qu'ils taisent, c'est une honte. C'est pourquoi, celui qui se présente, ils le maltraitent d'abord, ils initient plus longtemps, ils marquent la langue d'un sceau, lorsqu'ils établissent des époptes avant cinq ans, afin de bâtir la foi en laissant la connaissance en suspens, et afin de paraître ainsi présenter une chose d'autant plus majestueuse qu'ils ont excité la passion de connaître. Suit le devoir du silence. On conserve avec attention ce qu'on trouve lentement... »

D'après Tertullien, donc, l'intervalle entre les deux initiations, de cinq ans au début et en principe, peut se réduire à un an moyennant quelques épreuves supplémentaires : Tertullien dit que la langue est marquée d'un sceau; mais il y a peut-être d'autres conditions encore.

Or, c'est par un silence de cinq ans que les Pythagoriciens

1. *Démétrius,* 25.
2. *Contre les Valentiniens,* 1.

éprouvaient leurs fidèles [1], c'est par un silence de cinq ans que le Gnostique Basilide, plus tard, éprouve ses disciples [2].

La supériorité de l'*époptie* sur le grade précédent s'affirme partout. Dans le *Banquet* [3] de Platon, Diotime, s'adressant à Socrate, lui dit : « Ces questions relatives à l'amour, ô Socrate, tu pourrais peut-être t'y faire initier; mais l'achèvement et l'*époptie*, qui est la fin de tout cela, si on va bien droit, je ne sais si tu en serais capable ».

Clément d'Alexandrie, empruntant, comme il l'a fait souvent, le langage de la mystique éleusinienne, s'écrie :

« O mystères éternellement sacrés...! Je deviens saint par l'initiation et l'*époptie*. Le Seigneur est le hiérophante. Il a marqué le myste de son sceau en le conduisant vers la lumière. Il remet entre les mains du Père celui qui a eu foi et qui est éternellement sous sa garde. Voici les *orgies* de nos mystères, si tu veux. Fais-toi initier et tu danseras, dans le chœur des Anges, autour du Dieu incréé, impérissable, seul véritablement existant; tandis que le *Logos* divin chantera avec nous les saints hymnes [4]. »

Grégoire de Nazianze prononce de même :

« Tu as les plus connus des Mystères : les autres, tu les apprendras à l'intérieur, et tu les cacheras en toi-même, dominé par le sceau [5]. »

« Talia *initiatus et consignatus* » a dit encore Tertullien [6].

Sur l'examen que doivent sans doute subir les candidats à l'époptie, sur les lustrations préliminaires qu'il leur faut accomplir, sur le serment de garder le secret, qu'ils ont à renouveler, les documents nous manquent.

§ II. — ÉPREUVES.

Sur les rites d'initiation nous pouvons formuler quelques hypothèses.

Le rituel de l'initiation consiste surtout en un voyage, voyage de l'obscurité à la lumière, voyage représentant sym-

1. Voir plus haut, p. 203.
2. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, II, p. 18.
3. Platon, *Banquet*, 209 *e*.
4. *Protreptique*, XII.
5. *Discours*, XL, 45; *Patr. gr.*, t. 36, p. 425.
6. *Apologétique*, VIII, 12.

boliquement la seconde mort, c'est-à-dire la mort par la quelle la Pensée se sépare de l'Ame et arrive dans la région céleste [1].

Le document le plus important que nous puissions étudier sur la question de l'initiation à l'époptie semble se trouver dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie (V, 11).

L'auteur chrétien admet, en substance, le principe suivant : la méthode par laquelle l'homme s'approche du vrai Dieu et devient chrétien parfait rappelle, en quelque façon, la méthode par laquelle les Hellènes arrivaient à l'époptie. Alors il explique cette démarche du chrétien en la rapprochant curieusement de la marche qui conduisait à l'époptie, mêlant ainsi, de façon constante, les rites éleusiniens aux idées chrétiennes.

Si donc nous éliminons de son exposé tout ce qui est juif ou chrétien, il restera les détails représentant les rites de l'initiation, sans doute un peu expurgés et idéalisés.

Pour nous en rendre compte, nous pouvons placer le texte de Clément, en traduction française, dans une colonne, et, dans une autre colonne, l'interprétation.

Texte de Clément.	*Interprétation.*
« Ce n'est pas sans convenance que les Mystères commencent, chez les Hellènes, par les purifications, comme chez les Barbares par le bain. Après cela viennent les Petits Mystères qui ont quelque fondement d'instruction et de préparation pour ce qui vient après; et les Grands Mystères, au sujet de l'ensemble des choses.	Avant toute initiation, il doit y avoir une purification, comme l'ont compris les Hellènes et les Barbares. Puis il faut une initiation aux Petits Mystères, qui sert de préparation.
Il ne reste plus à apprendre, mais à voir et à contempler intuitivement la nature et les choses. Nous pouvons prendre la purification par	Ensuite vient l'initiation aux Grands Mystères qui, en philosophie, correspond à la connaissance de l'ensemble des choses. Enfin c'est l'*époptie*. En

1. Chez les Gnostiques Marcosiens, la seconde initiation « communiquait aux *Pneumatiques* la vie divine; elle les élevait au-dessus de l'empire du Démiurge, et leur ouvrait les voies du Plérôme » (Matter, *Hist. critique du gnosticisme*, t. II, p. 389).

Texte de Clément.

la confession, la contemplation (ἐποπτικόν) par l'analyse, nous avançant vers la première contemplation par l'analyse, commençant par les objets qui sont au-dessous de l'être même, enlevant du corps les qualités physiques, enlevant la dimension en profondeur, ensuite la dimension en largeur, et après cela la dimension en longueur. La marque qui reste, c'est la monade, ayant, pour ainsi dire, une place. Si nous enlevons cette place, la monade est un objet de pensée (ἐπινοεῖται).

Interprétation.

philosophie, l'épopte est celui qui ne raisonne plus, mais est arrivé à la contemplation intuitive.

Pour préparer la vcie à cette *époptie*, il faut arriver à la conception de la *monade*, qui n'a ni qualités physiques ni dimensions, ni place dans l'espace.

Texte de Clément.

Si donc, ayant enlevé tout ce qui est dans les corps et dans ce que l'on dit incorpcrel, nous nous jetons dans la grandeur du Christ, et de là nous avançons dans l'immensité béante, en toute sainteté, nous viendrons à la perception intuitive du maître universel, ayant reconnu non ce qui est, mais ce qui n'est pas. La figure, le mouvement, le trône, la place, la droite, la gauche du père de toutes choses, il ne faut pas les percevoir, bien que cela soit décrit, mais, ce que chacune de ces choses veut dire, cela sera montré en son lieu. Elle n'est donc pas dans l'espace, la première cause, mais au-dessus du lieu, du temps, du nom et de la pensée.

Interprétation.

Le candidat à l'époptie, après s'être dépouillé symboliquement de tout ce qui est corps et âme, s'avance dans un gouffre obscur, à la recherche du Dieu.

Il voit d'abord ce que le dieu n'est pas, et où il n'est pas.

Il contemple de belles choses (sans doute de beaux tableaux et de belles statues). Il comprend que telle figure, tel être qui est en mouvement, tel être qui est sur un trône, tel être qui est à telle place, à droite, à gauche, n'est pas le dieu qu'il cherche. Il devra le trouver en dehors de l'espace, en dehors de tout lieu, au-dessus du nom et de la pensée. C'est dire que l'initiant devra chercher dans un lieu tout différent de celui qu'il vient de parcourir.

Texte de Clément.

Voilà pourquoi Moïse dit : *Montre-toi toi-même à moi*, indiquant de

Interprétation.

Le candidat cherche le dieu, plein du désir de le

Texte de Clément.

façon très claire que le Dieu ne s'enseigne pas, ne se nomme pas, mais doit se connaître seulement par la force qui est en lui. Car la recherche obscure et invisible et la grâce de la connaissance vient de lui par le Fils. Salomon nous en donnera témoignage de façon très claire, s'exprimant ainsi : *La réflexion (phronésis) des hommes n'est pas en moi, mais Dieu me donne la sagesse, et je sais des choses saintes.*

Interprétation.

trouver, désir qui est envoyé par le dieu lui-même et transmis par le fils du dieu.

Il cherche dans l'obscurité.

Il doit se dépouiller de la réflexion (ou *phronésis*) humaine pour prendre une *phronésis* toute divine.

Puis, Moïse, exprimant la divine *phronésis* par allégorie, a nommé le *bois de vie*, planté dans le paradis : ce paradis peut être le monde dans lequel poussent toutes les choses de la création. Dans celui-ci, le Logos a fleuri, et, *devenu chair*, a porté des fruits, et il a fait vivre *ceux qui ont goûté à son utilité;* car, sans le bois, il n'est pas venu à notre connaissance, car notre vie a été suspendue pour notre utilité. Et Salomon a dit : *L'arbre de l'immortalité est à ceux qui la saisissent.*

Pour participer à la *phronésis* divine, le candidat doit saisir un fruit à un arbre. Cet arbre représente le *Logos*. La Raison en effet est venue dans le monde; elle a produit des fruits dont il faut se nourrir.

Et à cause de cela, il dit : *Voici que je te donne devant ton visage la vie et la mort, d'aimer Dieu le Seigneur, et de t'avancer sur ses routes, et d'entendre sa voix, et de croire à la vie. Si vous transgressez les décisions et les décrets que je vous ai donnés, vous serez perdus de perdition. Car ceci est ta vie, la longueur de tes jours, d'aimer le Seigneur ton Dieu.*

Le candidat avance. Il rencontre un carrefour de deux routes. Il doit choisir celle qui mène vers le dieu, en se laissant guider par la voix même du dieu. Il doit obéir aux ordres qu'on lui donne, ne pas dépasser les bornes de la route qu'il a devant lui.

Et il a dit encore : *Abraham étant venu dans le lieu que lui avait indiqué Dieu, le troisième jour, ayant regardé en haut, voit le lieu de loin.*

Arrivé dans un lieu qui lui a été indiqué d'avance, il lève les yeux, et aperçoit de loin l'endroit où il va trouver le dieu.

Texte de Clément.

Car le premier jour est celui qui se passe dans la vue des belles choses, le deuxième est le désir de l'âme excellente; le troisième jour, la pensée (ὁ νοῦς) voit les choses spirituelles, les yeux de la pensée ayant été ouverts par le maître qui s'est levé pour ce troisième jour.

Interprétation.

Il est arrivé à la troisième phase de l'initiation. La première phase a consisté à voir de belles choses — qui ne sont pas le dieu — ; la seconde phase, à chercher le dieu, sans le trouver; la troisième phase consiste à le trouver.

Pour cela un nouveau mystagogue est venu et a enlevé le bandeau qui couvrait les yeux de l'initiant.

Les trois jours pourraient encore être le Mystere du sceau, le sceau étant la marque par laquelle le dieu véritable se fait reconnaître.

Toute l'initiation peut s'appeler *Mystère du sceau.* Il y a une marque par laquelle le candidat doit se laisser conduire.

Ensuite, *il voit le lieu de loin*, car la place de Dieu est difficile à saisir, place que Platon a appelée la place des Idées, ayant appris de Moïse que c'est un lieu même, contenant toutes les choses et leur ensemble. D'autre part, avec une grande justesse, il est dit qu'il est vu de loin par Abraham, parce qu'il est dans la *genèse;* et c'est un ange qui lui sert constamment de mystagogue.

Le candidat, ayant les yeux découverts, voit de loin une lumière. Par là il est signifié que le monde des Idées est fort différent du monde sensible. Le candidat est encore dans le monde de la génération, loin du monde intelligible; il a encore un long parcours à accomplir et il lui faut l'aide d'un mystagogue de rang élevé.

Ensuite l'Apôtre : *Nous voyons maintenant comme à travers un ésoptron, alors, face à face, par ces seuls jets soudains et incorporels de la pensée.* Il est possible aussi, en dissertant, de tirer une divination de Dieu, si quelqu'un s'efforce, en dehors de toutes les sensations, de s'élancer vers la chose même qui est chaque chose, et de ne pas s'écarter

Soudain, le candidat voit une lumière éclatante à travers un *ésoptron.* Il s'élance vers cette lumière, sans s'écarter de la voie véritable. Il saisit et embrasse par la Pensée ce qui représente le dieu.

Texte de Clément.	*Interprétation.*
de ce qui est, avant que, montant sur cette chose qui est le bien, il la saisisse par la pensée même, arrivant vers la fin même de ce qui peut être saisi par la pensée, suivant Platon.	
Ensuite Moïse, ne permettant pas de faire dans beaucoup d'endroits des autels et des téménos, mais ayant établi un seul temple de Dieu, annonça que le monde est *monogène* (comme le dit Basilide) et qu'il n'y a qu'un seul Dieu (ce que n'a pas vu Basilide).	Le candidat reçoit la révélation que le dieu qu'il a trouvé est en essence identique à tous les dieux, et qu'il n'y a qu'un seul dieu.
Et, parce qu'il ne veut pas renfermer dans un lieu celui qui ne peut être renfermé, Moïse n'a déposé dans le temple aucune statue, aucune image à vénérer, indiquant que Dieu ne peut se voir et se décrire, amenant en quelque façon à la conception de Dieu les Hébreux par l'honneur du nom qui est dans le temple. Mais le discours qui empêche la construction des temples et tous les sacrifices, indique que le Tout-Puissant n'est pas dans un lieu, discours par lequel il dit : *Quelle maison voulez-vous m'édifier? dit le Seigneur. Le ciel est mon trône*, et ainsi de suite. Et sur les sacrifices de même : *Le sang des taureaux et la graisse des moutons, je ne les veux pas.*	A partir de cet endroit, Clément d'Alexandrie expose l'enseignement donné au chrétien parfait. Mais il y a encore des allusions : le myste trouve une statue (en grec *aphidruma*); il entend le nom du dieu; il assiste aux sacrifices..., alors que Moïse, le véritable gnostique, n'a pas placé de statues ni d'images dans le temple...

En résumé :

L'initiation peut s'appeler le « mystère du sceau ».

Elle se fait en trois phases principales :

Les candidats se jettent, les yeux bandés, dans un long couloir obscur, cherchant la lumière. Ils marchent sans se retourner, sans rien dire, sauf en telle occasion déterminée.

Parfois on leur enlève le bandeau qu'ils portent sur les yeux, puis on le replace. Ils rencontrent l'*arbre de vie*, et doivent y cueillir un fruit, malgré la difficulté.

Un mystagogue leur apparaît soudain, qu'ils doivent suivre.

Ils avancent, guidés par une lumière qui vient de loin et de haut.

Ils aperçoivent la lumière par un *ésoptron* et montent vers le dieu pour le contempler face à face.

Ils apprennent qui il est.

Mais d'autres textes corroborent celui de Clément d'Alexandrie.

L'expression « Mystère du sceau » employée par Clément d'Alexandrie, se retrouve chez Tertullien, Grégoire de Nazianze, et dans le *Protreptique* de Clément [1], et Lucien mentionne « le sceau des paroles indicibles [2] ».

L'expression « Gnostique » semble correspondre au mot « épopte »; en tout cas, Plotin parle des Gnostiques, ou des faux Gnostiques dans la IIe Ennéade, qui correspond à l'initiation époptique.

La seconde Ennéade de Plotin fait allusion aux rites par lesquels on parvient à l'époptie; le texte de Plotin est, comme celui de Clément, une transposition des rites, mais c'est une transposition philosophique.

L'initié apprend à supprimer les qualités matérielles des choses :

« Quelle est donc cette essence que l'on déclare une, et continue, et sans qualité? » (II, 4, 8).

« La pensée divise (le corps) jusqu'à ce qu'elle arrive à un élément simple qui ne peut plus être analysé; aussi longtemps qu'elle le peut, elle s'avance vers la profondeur de l'être » (II, 4, 5) etc.

« Comment donc pourra-t-on saisir une chose de celles qui sont, si cette chose n'a pas de grandeur? » (II, 4, 8).

Le myste s'avance dans l'obscurité :

1. Voir plus haut, p. 230.
2. Lucien, *Epigr.*, 10.

« ... Elle s'avance vers la profondeur de l'être. Or la profondeur de chaque chose, c'est la matière... » (II, 4, 5).

Le myste reçoit parfois la lumière dans l'obscurité :

« Si la lumière vient vers cet être-là, l'âme qui reçoit la lumière ne l'a pas toujours avant de la recevoir; elle l'a cependant en étant autre chose (que la lumière) si elle reçoit la lumière d'un autre » (II, 4, 5).

Le myste a un conducteur :

« Il faut obéir au chef, comme les soldats obéissent au stratège, et l'on dit qu'ils suivent Zeus qui s'élance vers la nature intelligible » (II, 3, 13).

Le myste doit monter vers la lumière, en quittant l'antre qui symbolise le monde :

« Aussi faut-il nous enfuir d'ici-bas et nous séparer de ce qui s'est ajouté à nous-mêmes... C'est l'autre âme, celle du dehors, qui s'emporte vers le haut, vers le beau, le divin, sur quoi personne ne commande » (II, 3, 9).

« ... Les Hellènes parlent clairement et sans obscurité de l'ascension hors de la caverne, ascension qui avance vers une contemplation de plus en plus vraie » (II, 9, 6).

Le myste arrive à l'illumination :

« En effet l'illumination dans les ténèbres — quand on la voit bien — fera connaître les vraies causes du monde » (II, 9, 12).

Platon et Aristote, tels que les a compris Plutarque, notent, dans leur ensemble, les démarches mêmes que nous venons de reconnaître et les rattachent à l'époptie. En effet, assimilant un certain degré de la philosophie à l'époptie, ils fixent certains points de l'initiation : abandon de ce qui est multiple et diversifié, bond vers le haut, arrivée au contact de ce qui représente la pure vérité :

« C'est pourquoi Platon et Aristote appellent *époptique* cette partie de la philosophie par laquelle ceux qui, grâce au raisonnement, ont dépassé tout ce qui est d'opinion, mélangé, diversifié, se portent d'un bond à cet élément premier, simple, immatériel, et, au contact net de la pure vérité qui le concerne, se disent comme dans une initiation on tient le degré final : Je tiens la philosophie » (Plutarque, *Moralia*, 382 c-d, d'après A. M. Desrousseaux, *Revue des Études Grecques*, 1933, p. 211).

L'auteur des *Philosophoumena* représente la fin des cérémonies qui amènent à l'époptie :

L'épopte voit un épi moissonné en silence; cet épi c'est l'Illuminateur parfait.

Le hiérophante qui, par la ciguë, a été rendu incapable de toute génération charnelle, vient annoncer que Brimo (la Forte) a engendré le jeune Brimos (le Fort) par une génération toute spirituelle.

Il s'agit du passage célèbre [1] où le philosophe chrétien rapproche la doctrine éleusinienne de la doctrine professée par les Gnostiques Naasséniens :

« Ainsi la *gnosis* [2] de l'homme parfait est tout à fait profonde, et difficile à saisir. Car, le commencement de la perfection, c'est la *gnosis* de l'homme, et la *gnosis* de Dieu c'est la perfection absolue. Or les Phrygiens appellent ce Dieu l'*Épi florissant moissonné*, et, après les Phrygiens, les Athéniens : lesquels, initiant les Éleusinies, montrent à ceux qui deviennent époptes, le grand et admirable et très parfait mystère époptique, en silence, un épi moissonné. Et cet épi est, chez les Athéniens aussi, le *phoster* (*l'Illuminateur*) parfait, grand, procédant de celui qui n'a pas de marque *(acharactéristos)*, comme le hiérophante lui-même, — le hiérophante non coupé comme Attis, mais rendu eunuque par la ciguë — , de nuit à Éleusis, sous une lumière éclatante, parfaisant les grands et indicibles mystères, crie et vocifère : *La vénérable Brimo a enfanté le jeune* (couros) *Brimos*, c'est-à-dire : *la Forte a engendré le Fort;* la vénérable, c'est la génération *pneumatique* (spirituelle), la céleste, celle d'en haut : fort est celui qui est ainsi engendré. Il s'appelle en effet, ce mystère, *Éleusin* et *anactoreion*, *Éleusin* parce que nous, dit-il [3], les *Pneumatiques*, nous sommes venus d'en haut, d'Adamas (le non dompté), précipités en bas — car le mot grec ἐλεύσεσθαι, dit-il, signifie venir — et *anactoreion* signifie remonter en haut. Voilà ce que disent ceux qui ont reçu l'*orgiase* [4] des Mystères éleusiniens. »

Tertullien [5] nous donne un renseignement qui semble d'abord bien différent : ce qui apparaît aux époptes, c'est le phallos!

1. *Philosophoumena,* V, 8, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 16, p. 3149.
2. Acte de connaissance décidé par la volonté.
3. C'est ici la doctrine gnostique qui est exposée.
4. C'est-à-dire les prêtres, ceux qui sont capables d'expliquer.
5. *Contre les Valentiniens,* 1.

Tota in adytis divinitas, tot suspiria epoptarum, totum signaculum linguae, simulacrum membri virilis revelatur!

Mais il ajoute aussitôt après :

« *Sed naturae venerandum nomen, allegorica dispositio praetendens, patrocinio coactae figurae sacrilegium obscurat et convicium falsi simulacris excusat.* »

Ce qui signifie littéralement :

« Mais un nom vénérable de la nature, disposition à valeur allégorique qui se présente tout d'abord sous le patronage d'une figure forcée, rend le sacrilège obscur, et excuse par des représentations imagées l'opprobre de fausseté. »

Or ce texte pourrait se paraphraser ainsi :

Les Éleusiniens, il est vrai, font apparaître d'abord aux époptes, non le *phallos*, mais un épi de blé, production vénérable de la nature, dont le nom ne mérite que le respect. C'est seulement ensuite qu'ils exposent que l'épi de blé symbolise le *phallos*, et que le *phallos* symbolise d'autres choses. Cependant le sacrilège, si obscurci qu'il soit par le symbolisme, subsiste.

Les renseignements fournis par Tertullien peuvent ainsi se concilier avec ceux que fournit l'auteur des *Philosophoumena :*

L'épopte aperçoit, éclairé brillamment, un épi de blé. Cet épi de blé symbolise la lumière, qui a été semée dans l'homme à sa naissance, et qui produit tout son fruit grâce à l'initiation. En effet les *Philosophoumena* appellent l'épi de blé « l'Illuminateur parfait, grand... »

L'épi de blé mûri est remplacé par un autre symbole qui le continue : le phallos dressé. Le phallos dressé pour la génération est produit par Dionysos et Aphrodite : il symbolise le *logos*, produit par le *Nous* (la Pensée) et l'*Ame* [1]. Retrancher le phallos, c'est supprimer le raisonnement humain *(logos)*, et le remplacer par l'intuition pure.

Synésius, dans son traité intitulé *Dion*, confirme la signification du rite [2].

Il dit du philosophe, assimilé au dadouque :

« La semence intérieure, il est habile à l'augmenter, et, ayant

1. Il n'est pas le lieu d'expliquer ici plus longuement ces mythes et ces symboles. Qu'il suffise de citer Eustathe, *Comm. Il.*, 10, 19-27 ; Tzetzès, *Lycophr. schol.*, 212 (l'explication est moins claire dans ce dernier texte).
2. *Dion*, 8, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1136.

pris une petite étincelle du *logos*, à mettre le feu à tout un bûcher »;

C'est-à-dire que le dadouque illumine, pour l'épopte, l'objet qui représente le *logos*, et fait croître la semence qui a été jetée à l'intérieur de l'homme.

Thémistius loue son père, le philosophe, qu'il assimile au dadouque. Il expose comment, grâce à ce philosophe, les disciples arrivaient à comprendre pleinement la doctrine d'Aristote, et d'autres sages, et à devenir pareils à des époptes. Son discours fait ainsi allusion aux rites suivis dans l'initiation à l'époptie [1].

« Celui qui s'approchait depuis peu des sanctuaires était saisi de vertige et frissonnait. L'inquiétude le tenait, et toute sorte d'embarras, incapable qu'il était de saisir les traces ni de s'attacher à aucun commencement qui pût le porter à l'intérieur. Mais lorsque ce prophète, ayant ouvert les propylées du temple, ayant développé les chitons de la statue, l'ayant embellie et l'ayant polie de toute part, la montrait à l'initié déjà toute éclatante et resplendissante d'un éclat divin, ce brouillard, et ce nuage se brisaient, et le *Nous* (la Pensée) apparaissait du sein de la profondeur, plein de lumière et d'éclat, au lieu des ténèbres d'auparavant, et Aphrodite assistait celui qui portait le flambeau (le dadouque) et les Charites touchaient à la *télété*.

C'était donc le visage et l'aspect d'Aristote qui se voyaient dans ces Mystères. Mais en même temps s'ouvraient tous les *anactora* [2] des sages, et l'on pouvait contempler les *hiéra* [3] et tout ce que Pythagore de Samos apporta d'Égypte en Hellade et tout ce que plus tard enseigna Zénon de Cittion dans le Portique du Poecile ».

Voici sans doute l'interprétation du passage :

L'épopte, avant d'arriver vers le sanctuaire, est saisi par le vertige et le frisson. L'inquiétude et l'embarras le tiennent. Il ne peut suivre les traces du mystagogue, ni voir où commence le chemin qui le mènera au but.

Alors le dadouque ouvre les propylées du temple. Après avoir enlevé les voiles qui recouvrent un certain objet, après l'avoir embelli et orné, il le montre aux initiés dans une lumière éclatante.

1. Thémistius, *Discours*, XX, p. 286-287, édition Dindorf.
2. *Anactoron :* « sanctuaire ».
3. *Hiéra :* « objets sacrés ».

Une représentation du *Nous* apparaît, surgissant des profondeurs — nous savons par les autres textes qu'il s'agit de l'épi de blé, puis du phallos —; Aphrodite assiste le dadouque; les Charites sont là.

Puis c'est le mariage sacré et la génération spirituelle, que nous connaissons par le texte des *Philosophoumena*.

CHAPITRE IX

INITIATION HOLOCLÈRE

§ I. — Principe de l'initiation.

A Éleusis, des dignitaires ont le pouvoir d'administrer aux autres la purification, l'initiation et la perfection, c'est-à-dire de les amener aux Petits Mystères, aux grands Mystères et à l'Époptie. Et ces dignitaires forment une hiérarchie, au premier degré de laquelle se tiennent tous ceux qui peuvent purifier et préparer : céryces, devins, poètes, purificateurs, etc. Voilà ce qui ressort des textes considérés plus haut [1].

Comment peut-on parvenir à ce degré, c'est ce qu'il faut considérer maintenant.

L'arrivée à ce degré comporte une initiation, et cette initiation, comme les autres, consiste dans un retour de l'âme vers les hauteurs dont elle est descendue.

En quoi consiste alors la marche de l'âme?

L'âme, avant de devenir une âme humaine, était le *Nous* (l'Intellect) et l'Etre supérieur au *Nous*, qui est le Un : l'âme est donc devenue multiple dans le monde.

L'âme humaine est devenue féminine, le *Nous* étant mâle.

Le *Nous*, en descendant des hauteurs pures dans la matière, a été troublé comme par un breuvage, et saisi par une sorte d'ivresse.

L'âme a perdu ses ailes et est tombée.

Pour employer l'expression d'Héraclite, l'âme était sèche, elle est devenue humide. Pour parler d'autre façon, l'âme habitait l'éther, elle est venue dans l'air qui avoisine la terre.

Les âmes faisaient d'abord partie de chœurs divins, initiées d'une initiation supérieure; elles sont tombées dans

1. Voir plus haut, chap. IV.

le monde de la genèse et ont été enchaînées à l'intérieur des corps; et comme les corps sont liés les uns aux autres par une chaîne qui semble infrangible, l'âme, ou la vie, passe d'un être à un autre, semblant toujours enfermée dans le même circuit.

Or l'âme doit finalement remonter vers son unité; elle doit redevenir *Nous* et ce qui est supérieur au *Nous*; un breuvage lui donnera l'ivresse mystique, capable de lui faire quitter le corps et la matière, des ailes recouvrées l'emporteront hors du cercle de la genèse, vers les chœurs célestes; elle doit redevenir sèche d'humide qu'elle était, et quitter l'air pour l'éther.

L'âme accomplit ainsi le même circuit que Dionysos, le dieu tombé dans la genèse et divisé, puis remonté à l'intégrité.

Mais elle peut remonter à son ancien état dès cette vie, grâce à l'initiation.

Aussi les auteurs grecs — ou latins — parlent-ils dans les mêmes termes de l'ascension finale de l'âme d'un dignitaire vers les chœurs célestes, ou de l'ascension accomplie rituellement, lors de l'initiation, par ceux qui doivent devenir céryces, hérauts, médecins, etc., comparant cette ascension à celle de Dionysos.

Qu'il suffise de citer, en ce paragraphe, quelques-uns de ces textes.

Plotin explique de la façon suivante l'évolution première de l'âme qui d'une part reste en haut et reçoit du haut la lumière, d'autre part agit et donne la vie dans les parties inférieures :

« La première partie de l'âme reste en haut, tirant sans cesse du haut plénitude et illumination; et celle qui participe, par la première participation possible à un être participant, procède toujours de la partie supérieure : elle est vie issue de vie; en effet, l'activité avance partout et ne fait défaut nulle part » (Plotin, *Ennéade*, III, 8, 5).

Or il est dit, de la même façon, par Olympiodore, que Dionysos descend et que Dionysos reste en haut [1].

1. Olympiodore, *Sur le Phédon*, p. 120, édit. Norvin.

Plotin dit comment l'âme, d'une qu'elle était, est devenue multiple :

« Ayant commencé comme un, elle (l'âme) ne reste pas telle qu'elle a commencé, mais elle devient multiple sans s'en apercevoir, pour ainsi dire alourdie, et elle s'est déroulée elle-même, voulant tout avoir — même s'il était meilleur pour elle de ne pas vouloir cela, car elle est devenue seconde — comme un cercle qui, en se déployant, est devenu une figure et une surface et une périphérie, et un centre, et des rayons, le haut et le bas, les choses étant meilleures à l'endroit d'où elles partent, pires à l'endroit où elles viennent » (Plotin, III, 8, 8).

Et c'est la théorie exposée par Aristide Quintilien dans le texte du *De Musica* cité plus haut (p. 99).

Plotin note aussi la réascension par laquelle l'âme revient vers elle-même :

« ... La contemplation remonte de la nature à l'âme et de l'âme au *Nous;* et les contemplations deviennent sans cesse plus adaptées et plus unies aux êtres contemplés » (Plotin, III, 8, 8).

Enfermées dans le monde de la génération, dit encore Plotin, les âmes passent d'un corps à l'autre, mais celles qui peuvent s'évader du monde de la genèse communiquent avec l'âme universelle :

« Les âmes qui changent de corps paraissent tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; et, quand elle le peut, l'âme se tenant hors de la genèse, est avec l'âme universelle » (Plotin, III, 2, 4).

Mais la même théorie apparaît chez Platon, sous une autre forme. Quand Platon raconte que les âmes, avant d'être attachées au corps, accompagnaient le dieu et vivaient de la vie conférée par l'initiation holoclère [1], il assimile l'état procuré par l'initiation holoclère à la vie céleste antérieure à la vie qui s'écoule dans le monde de la genèse.

La même théorie est chez Héraclite qui distingue l'âme sèche de l'âme humide [2].

Et ainsi de suite.

1. Platon, *Phèdre,* 250 *b-c.*
2. Voir ci-dessus, p. 113.

Diverses divinités sont nommées dans les textes relatifs à cette initiation : Perséphone et Déméter, Dionysos qui suit le même cycle que l'initié; Apollon, Aphrodite, Éros, les Muses.

Synésius dit, pour les Muses : « Il doit être nécessairement dans une situation inférieure, celui qui n'a pas été initié auparavant au cercle, et n'a pas été admis à l'*orgiase* [1] des Muses » (*Dion*, 5, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1.128).

Héraclès est le héros « purificateur » :

« Ayant commencé depuis *Hestia*, dit Aristide le Rhéteur [2], il purifia l'Hellade, puis la race commune des hommes, les visitant tous les uns après les autres. »

Il prépare ainsi l'action d'Apollon, comme l'indique le même Aristide :

« Que ce discours te soit chanté à la place d'un autre chant, ô Héraclès, suivant ce qui m'apparut en songe, quand je croyais prononcer l'éloge d'Héraclès dans le vestibule d'Apollon. »

Clément d'Alexandrie nomme plusieurs héros sauveurs :

« Ne comprenant pas le Dieu bienfaisant, les Hellènes ont inventé des Dioscures Sauveurs, un Héraclès écartant le mal, un Asclépios médecin » (Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Nations*, 2, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 8, p. 97).

§ II. — Moment de l'initiation.

L'initiation a lieu au début des Mystères.

Une inscription grecque en vers [3] loue une hiérophantide

« qui, au commencement des Mystères, couronna comme *mystipoles* les Rois Antonin et Commode ».

Or le mot *mystipole* est le mot poétique équivalent au mot *mystagogue* [4].

1. *Orgiase :* cérémonie qui comporte un délire mystique.
2. *Héraclès*, dans l'édit. Dindorf, t. I, p. 54.
3. *Ephém. archaiol.*, 1885, p. 150.
4. Le mot grec *mustipolos* entre bien dans le vers hexamètre dactylique qui est le vers de la poésie religieuse; le mot grec *mustagôgos* ne peut pas y entrer.

Pendant la célébration des Mystères, le 17 du mois Boédromion, une fête se célèbre au temple d'Asclépios à Athènes. On y commémore l'initiation d'Asclépios aux Mystères, et on y donne des initiations, évidemment aux médecins.

Deux textes renseignent là-dessus, l'un de Pausanias, et l'autre de Philostrate.

« Les Athéniens disent qu'ils initièrent Esculape à leurs Mystères le jour qui est appelé à cause de cela *Épidauria*, et que, depuis ce temps-là, ils ont rendu des honneurs divins à Esculape » (Pausanias, II, 26, 8).

« C'était le jour des *Épidauria*. Ces *Épidauria*, les Athéniens avaient coutume d'y donner l'initiation après la *prorrésis*, et après les *hiereia ici* (deux journées des Mystères); et ils ont établi cela à cause d'Asclépios, parce qu'ils l'ont initié, à sa venue d'Épidaure, bien que la célébration des Mystères fût déjà avancée » (Philostrate, *Vie d'Apollon.*, IV, 18).

§ III. — Fonctions diverses rattachées au grade.

Le même grade donne accès à diverses fonctions : celles de devin, poète, médecin, mystagogue, chef politique [1]...

Cette union de dignitaires divers dans un même groupe s'explique assez bien en théorie. Tous acquièrent le pouvoir d'agir sur l'homme en le purifiant et en lui enlevant les maux et passions, comme mystagogues qui conduisent aux Petits Mystères, comme devins habiles à donner des conseils, comme musiciens et poètes qui rétablissent le bon état de l'âme, comme médecins qui rétablissent le bon état du corps; d'autre part, être capable d'agir sur l'homme qui est un petit monde, c'est être capable d'agir sur le monde et la cité qui sont construits sur le même modèle : ainsi les chefs politiques doivent-ils avoir la même formation que les autres chefs.

Qu'en fait une même initiation crée des devins, des poètes, des médecins, des chefs, un fragment d'Empédocle, conservé par Clément d'Alexandrie, nous l'atteste.

1. On peut lire dans Rohde, *Psyché*, p. 320 de l'édition française : « Le don ou l'art de prophétiser, de purifier des souillures, de guérir les maladies, paraissait découler d'une même source. »

Le même texte d'Empédocle affirme que de cette catégorie sortent ceux qui deviennent des dieux; et cette idée transperce encore dans le vocabulaire mystique des chrétiens.

Clément d'Alexandrie dit, en effet :

« L'enseignement transforme l'homme... L'homme acquiert pour lui le fruit qu'il désire, la stabilité de l'âme...

De cette façon, l'homme déjà *gnostique* peut devenir Dieu : *Et j'ai dit : Vous êtes Dieux et fils du Très-haut.*

Et Empédocle aussi dit que les âmes des sages deviennent des dieux, écrivant à peu près ceci :

A la fin, des devins, des chanteurs d'hymnes, des médecins,
et des chefs sont créés pour les hommes terrestres;
de là germent les dieux éminents en honneurs. »

Il fait une allusion à la façon dont cet homme est façonné,

« d'après le modèle du *pneuma* qui était né avec lui »

et plus loin :

« Le Dieu est sans passion, sans *thumos*, et sans *épithumia*... Mystiquement donc, la parole pythagoricienne était dite pour nous aussi que l'*homme doit devenir Un*, puisque le chef des prêtres est un, Dieu étant un... » (*Stromates*, IV, 23, dans la *Patr. Gr.* de Migne, t. 8, p. 1357).

Or Plotin admet que les âmes sorties du monde de la génération sont au-dessus de la nature démonienne :

« Les âmes, qui sont venues au dehors, ont dépassé toute nature démonienne et toute fatalité de la genèse et tout ce qui est dans ce monde visible, tant qu'elles sont là-bas; et elles ramènent avec elles l'essence amie de la génération, essence qui fait partie d'elles et que l'on appellerait à juste titre l'essence qui est devenue visible dans le corps » (Plotin, III, 4, 6).

Par conséquent la théorie de Plotin est au fond identique à celle de Pythagore et d'Empédocle : l'âme remonte au-dessus de la genèse et elle fait remonter avec elle la partie inférieure de l'âme. Et par cette ascension elle acquiert une grande puissance.

Pour affirmer la parenté de la médecine et de la divination, de la médecine et de la musique, de la médecine

et de la poésie, de la musique et de la divination, les documents ne manquent pas.

Voici d'abord pour la médecine et la divination (ou *mantique*) :

« La médecine et la *mantique* sont très parentes, puisque ces deux arts ont le même père, Apollon » (Hippocrate, *Lettre à Philop.*, p. 902).

« Apollodore, dans le livre qui a pour titre *Sur les Dieux*, écrit qu'Esculape préside aux divinations et aux augures. Et cela n'a rien d'étonnant, puisque les sciences de la médecine et des divinations sont apparentées. Car le médecin connaît à l'avance les avantages et les inconvénients qui se produiront dans le corps, comme Hippocrate dit que le médecin doit savoir au sujet du malade [1]... ce qui est, ce qui a été, et ce qui doit bientôt arriver, tout comme les divinations qui savent ce qui est, ce qui doit être, et ce qui est auparavant [2] » (Macrobe, *Saturnales*, I, 20, 5).

Le médecin grec sait que la musique peut éveiller, diriger, éteindre les mouvements du corps qui accompagnent les passions et les affections, et qu'elle peut mettre dans l'âme une harmonie pareille à celle du monde [3]. Par conséquent la médecine utilise la musique :

A Épidaure, on chante des hymnes en les accompagnant de divers instruments [4]. Suivant Galien [5], Esculape conseille à ceux qui se sont trop échauffé le corps par des passions excessives, d'écouter la lecture d'un poème, d'entendre le chant d'un hymne, d'assister à la représentation d'une comédie. Et Pausanias [6] nous affirme que les hymnes orphiques ont le pouvoir d'opérer certaines guérisons.

La médecine emploie aussi les formules magiques, les incantations, le sommeil et les rêves, tous moyens agissant sur l'âme « irraisonnable ».

Machaon guérit Philoctète de sa blessure en lui procurant un sommeil salutaire par des formules magiques (Schol. Pindare, *Pyth.*, I, 109. Tsetzès sur Lycophron, vers 911).

1. Un texte grec est cité par Macrobe.
2. Un vers d'Homère est cité.
3. Voir plus haut, chap. II, § III.
4. Lucien, *Eloge de Démosth.*, p. 696; Philostrate, *Vie d'Apoll.*, III, 17; IV, 11; Aristide, *Discours sacré*, IV, p. 505, Dindorf; Arnobe, *Contre les Nations*, VII, 140; Platon, *Ion*, 360.
5. *De sanitate tuenda*, I, 8.
6. IX,30.

Les Cabires guérissent les maladies par des « jongleries sacrées »; ils ont des chants magiques (Eusèbe, *Prép. évangél.*, I, 10) et nous pouvons penser que la religion d'Éleusis les a suivis sur ce point comme sur d'autres.

Les malades couchent dans les temples d'Apollon ou d'Esculape pour y avoir des songes dans lesquels leur est prescrit ce qu'il faut faire [1].

Des poètes ou des orateurs peuvent être attachés au culte d'Asclépios, héros (ou dieu) auteur de la médecine.

Ainsi Sophocle a reçu Asclépios dans sa maison :

« Dexion : tel est le nom que Sophocle reçut des Athéniens. Après sa mort, dit-on, les Athéniens voulant lui accorder de grands honneurs lui élevèrent un *héroion* et l'appelèrent Dexion, parce qu'il avait reçu Asclépios. En effet il avait reçu le dieu dans sa maison et lui avait élevé un autel. Pour ce motif, il fut appelé Dexion » (*Etymologicum Magnum*, au mot *Dexion*).

Et Apulée fait l'éloge d'Asclépios comme d'un patron [2].

L'art des Muses est lié à la divination :

« Autrefois, dit Strabon, les devins exerçaient aussi la musique » (Strabon, XVII, *fragment* 19).

Et nous savons que, chez les Latins, le même mot *vates* désigne à la fois le « poète » et le « devin », ce qui implique une identification ancienne.

Quand Horace célèbre la poésie qui a donné aux hommes les premiers éléments de la civilisation, il se conforme à la tradition antique :

« Alors que les hommes vivaient dans les forêts, Orphée le poète sacré, interprète des dieux, les détourna des meurtres et de la nourriture horrible, célébré pour cela comme celui qui adoucit les tigres et les lions pleins de rage; Amphion, fondateur de Thèbes, eut la réputation de mouvoir à sa volonté les pierres par sa lyre et sa prière caressante. Telle fut la sagesse antique : séparer le bien public du bien privé, le sacré du profane, empêcher les accou-

1. Voir de nombreux textes dans l'édition de Perse par A. Perreau, p. 7. — Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, 56, raconte que Constantin fit détruire un temple d'Esculape à Eges en Cilicie : Esculape y était honoré comme un *démon*, un Sauveur, un Médecin « tantôt apparaissant en songe à ceux qui dormaient, tantôt guérissant les maladies... »

2. *Livre de la Magie*, 35.

plements sans loi, donner des droits aux maris, construire les places fortes, graver les lois sur le bois. Ainsi vint leur honneur et leur nom aux *poètes (vates)* divins et à leurs chants *(carmina)*[1] ».

Les femmes ont-elles accès au grade? Il le semble bien.

Par une épigramme de Pergame, on voit qu'une femme, Panthée, épouse du médecin Glycon, a exercé la médecine :

« Car, tout en étant femme, tu n'étais pas inférieure à mon art ; et pour cela Glycon, ton époux, t'éleva un tombeau » (Kaibel, *Epigrammata graeca*, 243).

A Néoclaudiopolis, Ad. Wilhelm a retrouvé dans une épigramme la mention d'une femme médecin, nommée sans doute Domnina, que les dieux ont ravie « alors qu'elle délivrait sa patrie des maladies » (*Jahresh.*, XXVII, *Beibl.* 76, cité par P. Roussel, *R. E. G.*, 1932, p. 221).

§ IV. — Épreuves et Rites de l'Initiation.

Les rites de l'initiation consistent à imiter le cycle par lequel passent les âmes supérieures avant et après leur vie terrestre.

L'initié, qui a d'abord fait partie d'un chœur, reçoit un breuvage qui l'enivre; il perd les ailes qui lui étaient attachées, il est jeté et enchaîné dans un lieu sombre.

Il a un sommeil mystique pendant lequel il est instruit par un dieu; il reçoit des illuminations.

Un mystagogue vient, qui le délivre du sommeil, c'est-à-dire du corps, le détache et lui donne la permission de se servir de ses ailes.

L'initié demande et obtient un breuvage mystique qui lui fait oublier la vie d'ici-bas, lui procure un délire mystique et lui permet de s'élever.

Il bondit pour quitter le cercle qui symbolise le monde de la genèse.

Il court vers la couronne qu'il doit obtenir et qui doit marquer sa délivrance, mais qu'il ne doit pas garder.

Arrivé vers le lieu qui marque symboliquement la limite du monde de la genèse, il est jugé; il subit le châtiment des

1. Horace, *Art poétique*, 391 et suiv.

fautes qu'il a commises, ou bien obtient le droit d'accéder à une vie supérieure.

Pour obtenir cette régénération mystique, il passe symboliquement sous le sein de la « Maîtresse ». Il renaît, non plus comme un être féminin, mais comme un homme. Il est accompagné par la musique de la cithare et prend place dans le chœur.

C'est le cycle que nous allons suivre dans plusieurs textes grecs divisés sous les chefs suivants : 1. *la chute*; 2. *la délivrance;* 3. *l'envolée;* 4. *la régénération;* 5. *l'arrivée vers le haut.*

1. *La chute.*

Que l'âme ait été autrefois au milieu d'un chœur bienheureux, qu'elle soit tombée dans le monde de la genèse et ait été attachée à un corps, Platon l'a dit dans le *Phèdre.* Et le commentateur de Platon, Hermias, nous atteste qu'il y a là une réminiscence des Mystères d'Éleusis :

« Alors il leur était donné de voir une beauté brillante, lorsque, dans un chœur divinement conduit, elles contemplaient une vision et un spectacle de félicité, les unes, comme nous, suivant Zeus, les autres suivant un autre dieu, et elles étaient dans l'initiation qu'il est permis de dire la plus heureuse; alors nous fêtions en de saints transports, étant *holoclères* nous-mêmes et exempts des maux qui nous attendaient pour plus tard, étant mystes et époptes, des apparitions *holoclères*, simples, ne donnant aucune crainte, d'un bonheur divin, nous tenant purs dans une clarté pure, et n'ayant pas la marque de ce que nous portons maintenant autour de nous, et que nous appelons le corps, auquel nous sommes attachés à la façon de l'huître » (Platon, *Phèdre*, 250 *b-c*).

« Il a dit μυούμενοι et ἐποπτεύοντες, — étant mystes et époptes — en empruntant les mots aux *télétés* d'Éleusis » (Hermias, *Comment. sur le Phèdre*, 250 *c*).

« Nous-mêmes étant holoclères : Platon parle véritablement de ces célèbres mystères comme un épopte. — *Holoclères* signifie parfaits — τέλειοι —. Ce qu'il a dit dans la suite, c'est que la communauté avec le corps est cause de la chute de l'âme » *(id., ibid.)*.

Himérius a repris la théorie de Platon en précisant bien les rapports avec l'initiation :

« Voici quelle est l'âme divine et qui commence à s'initier. Elle désire les plus belles et les plus grandes occupations. En effet elle a été la compagne du dieu, et souvent, dans sa course circulaire, a considéré la plaine de la vérité et s'est remplie de la vue des spectacles qui sont là-haut; puis elle eut un accident, ses ailes tombèrent, elle en vint à habiter le lieu qui est ici, s'étant revêtue d'un corps; cependant, même quand elle est tombée pour un peu de temps dans l'adversité, et même quand l'oubli des spectacles qui sont là-haut l'envahit, elle ne reste pas sans ailes jusqu'au bout et ne dépense pas sa vie dans l'ignorance, mais lorsqu'elle voit des choses belles d'ici-bas, elle s'éveille, et la mémoire la transporte vers les choses qu'elle avait vues autrefois, circulant avec les dieux autour du ciel; émue, elle regarde les hauteurs et cherche le lieu qui est là-haut et scrute les choses qui y sont » (Himérius, *Discours*, XIV, 12).

L'âme qui entre dans la vie reçoit un breuvage d'oubli, c'est-à-dire un breuvage qui lui fait oublier ce qu'elle a vu dans le séjour antérieur, de même qu'elle recevra un breuvage quand elle devra quitter cette vie :

« Quel breuvage d'oubli il y a pour les âmes qui sortent, qu'un autre le dise! Mais, à l'âme qui entre dans la vie, il est tendu un breuvage d'oubli, à savoir l'agrément et la douceur qui se trouvent ici-bas » (Synésius, *Des Songes*, 5).

L'âme qui pénètre dans le monde matériel, dit Macrobe, reçoit de la matière dans laquelle elle plonge un breuvage qui l'imprègne et l'alourdit, qui l'enivre et lui donne l'oubli; il y a là une chose mystérieuse, symbolisée par le cratère de Liber (ou Dionysos) :

« C'est ce que Platon a marqué dans le *Phédon*, que l'âme est entraînée vers le corps trépidante d'une ivresse nouvelle, voulant signifier le nouveau breuvage, produit par un afflux de la matière, qui l'imprègne et l'alourdit, puis l'entraîne. Comme marque de ce secret, il y a le cratère astral de Liber le Père, placé dans la région qui est entre le Cancer et le Lion, signifiant que l'ébriété arrive là pour la première fois aux âmes qui vont descendre, sous l'influence de la matière qui influe sur eux, d'où l'oubli, compagnon de l'ébriété, commence à se glisser insensiblement dans les âmes » (Macrobe, *Songe de Scipion*, I, 12 *et suiv.*).

Et Platon, avant ces auteurs, a mentionné « cette chose lourde, terrestre et visible, que telle âme a en elle, et qui

l'appesantit et la tire vers le lieu visible [1]... » ou bien « l'âme qui, se remplissant d'oubli et de méchanceté, s'alourdit, et, alourdie, perd ses ailes et tombe sur la terre [2] ».

Souvent les auteurs parlent du « cercle » à l'intérieur duquel les âmes restent enfermées, quittant le corps et montant, puis redescendant, d'après l'ancien *logos*, c'est-à-dire d'après le mythe relatif à la métempsycose :

« C'est un vieux *logos* que nous nous rappelons, que les âmes sont arrivées là-bas, venant d'ici, et que de nouveau elles arrivent ici et naissent des morts » (Platon, *Phédon*, 70 *c*). Cf. *ibid.* 81 *c-d.*

Olympiodore, sur ce passage de Platon, a noté : « C'est un *logos* orphique et pythagorique » (édition Norvin, p. 60).

Et saint Augustin : « Ce cercle nécessaire, auquel ont cru les Platoniciens, de partir des mêmes lieux et de revenir aux mêmes lieux... *Creditus a Platonicis quasi necessarius orbis ille ab iisdem abeundi et ad eadem revertendi* » (*Cité de Dieu*, X, 30).

On peut dire que l'âme, pendant qu'elle est dans le corps, subit un châtiment et que nous vivons pour expier des fautes :

« ... Nous qui nous tenons tous par nature, ainsi que s'expriment ceux qui disent les *télétés*, comme pour un châtiment. Car c'est d'une façon divine que les anciens affirment que l'âme subit un châtiment et que nous vivons pour l'expiation de grandes fautes » (Jamblique, *Protreptique*, VII, 134).

L'homme enchaîné dans la prison n'a plus la vue forte et distincte; il est malade dans le *souffle* de son imagination, c'est-à-dire ne peut plus se représenter les choses d'en haut; or il faut que ce *souffle* redevienne divin. C'est encore Synésius qui le dit :

« Celui qui est malade dans le *souffle* de la *phantasia*, qu'il ne demande pas des choses claires, ni des contemplations distinctes; mais, quelle est sa maladie, ce qui rend sa vue faible et indistincte, apprends-le de la philosophie secrète, grâce à laquelle ce *souffle* devient divin... »

(Les mots « philosophie secrète » indiquent bien qu'il est question du degré d'initiation par lequel le *souffle* qui règle la *phanta-*

1. Platon, *Phédon*, 81 *c*.
2. Platon, *Phèdre*, 248 *c*.

sia, c'est-à-dire le *souffle d'âme*, devient divin : l'âme devient « *inspirée* » de la divinité).

Quand l'âme veut se détourner de la matière, elle a beaucoup de peine; en effet, elle est attachée à la matière par les plaisirs que l'on trouve sur la terre, et ne s'en débarrasse qu'avec douleur; elle est venue pour libérer le monde et l'illuminer, mais elle s'est rendue esclave de ce monde :

« Il n'est pas possible que l'âme se détourne de la matière sans rencontrer aucun mal. Aussi, ces bonheurs d'ici-bas, si célèbres, il faut croire que c'est un piège pour les âmes, trouvé par les éphores des choses d'en bas. Ainsi, quel breuvage d'oubli il y a pour les âmes qui sortent, qu'un autre le dise! Mais à l'âme qui entre dans la vie il est tendu un breuvage d'oubli, à savoir l'agrément et la douceur qui se trouvent ici-bas. Car, descendant d'elle-même comme mercenaire pour la première vie, au lieu de mercenaire, elle devient esclave » (Synésius, *des Songes*, au passage déjà cité).

L'âme, dans ce séjour terrestre, se souvient du séjour céleste et de l'éther, et désire y remonter :

« L'âme, tout affligée, regrette l'éther céleste, l'éther qui est de sa parenté; elle a soif et elle a le désir de la vie qui se passe là-haut et de la *choreia* (de la danse) qui s'y passe » (Platon, ou Ps. Platon, *Axiochos*, 366 *a*).

La chute de l'âme qui a perdu ses ailes, le délire, le séjour dans la région terrestre, dans les ténèbres et l'aveuglement, l'aspiration à fuir ce qui est sur la terre et autour de la terre, le désir de retourner dans la plaine de vérité, tout cela était déjà exprimé dans les vers du pythagoricien Empédocle :

« L'homme descend et tombe de la région bienheureuse, comme dit Empédocle le pythagoricien, *fugitif de chez les dieux et errant, obéissant à la discorde délirante;* il remonte et reprend son ancien état quand il fuit ce qui est autour de la terre et *le lieu sans agrément, dans lequel*, comme il le dit lui-même, *sont le meurtre et le ressentiment et les autres races de Kères*, lieu dans lequel les hommes sont tombés *pour errer dans la prairie d'Até, à travers les ténèbres*. Le désir de celui qui fuit la prairie d'Até se hâte vers la prairie de vérité, prairie qu'il a quittée, précipité en bas par la chute de ses ailes, pour venir dans un corps terrestre, désormais privé de la vie bienheureuse » (Hiéroclès, *Comm. sur les Vers dorés*, p. 186).

En résumé, si l'histoire mythique de l'âme représente ce qui se passe dans l'initiation — et nous pouvons le croire à cause de la concordance des philosophes, et parce qu'il est dit chez Macrobe, et suggéré chez Synésius qu'il y a là un secret — l'initiation comporte, dans sa première phase, les rites suivants :

Le nouvel initié, admis dans un chœur, en est séparé; les ailes qu'il avait lui sont enlevées; il est enchaîné, mais il entrevoit de temps en temps le séjour d'en haut; il désire y retourner et, pour cela, recouvrer la force de ses ailes.

2. *La délivrance.*

L'âme a subi le sort de Dionysos, démembré, puis dévoré par les Titans; elle vit d'une vie titanique, comme enfermée dans une prison, et doit se délivrer :

« Il (Platon) a imité le cercle mystique et cosmique des âmes. Car, fuyant la vie indivisée, et préférant à la vie dionysiaque la vie titanique, et fermées dans la prison, elles ont été enchaînées; puis, étant restées dans leur châtiment, et s'étant occupées d'elles-mêmes, purifiées des souillures titaniques et ramassées en elles-mêmes, elles deviennent *Bacchoi*, c'est-à-dire holoclères, d'après le Dionysos qui reste en haut » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édition Norvin, p. 120).

« Un seul salut de l'âme, la débarrassant du cercle de la genèse, c'est la course en haut, vers l'aspect intelligible, loin des erreurs autour de la *genèse*. C'est ce salut que, chez Orphée, souhaitent d'obtenir ceux qui sont initiés à Dionysos et à Coré : *Faire sortir du cercle et respirer loin du mal* » (Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 330 *a*).

Cette délivrance de l'âme après la mort, ou du myste qui va parvenir à un degré supérieur d'initiation — celui qui accomplit le cercle mystique — analogue à la délivrance de Dionysos, ne va pas sans peines.

C'est là une œuvre difficile, car les Peines poursuivent ceux qui veulent s'échapper; il faut accomplir des travaux analogues à ceux d'Héraclès; si l'on saute à l'intérieur des limites, on sera de nouveau saisi :

« Alors surtout (quand elle veut fuir) il faut à l'âme de la force et l'aide d'un dieu; car ce n'est pas un petit travail que d'annuler

sa signature et peut-être même d'employer la violence pour cela. Car alors les Peines matérielles, même si la Destinée s'y oppose, s'émeuvent, et poursuivent ceux qui se sont révoltés contre leurs forces. Et ce sont là les travaux que les discours sacrés disent qu'Héraclès eut à accomplir, et de même ceux qui essayèrent de recouvrer leur liberté par la force, jusqu'à ce qu'ils aient fait arriver leur *pneuma (souffle de pensée ou souffle d'âme)* dans le lieu où les mains de la nature ne sauraient atteindre. Et si le saut se produit à l'intérieur des limites, il faut des luttes plus lourdes. Car alors elles nous traitent sans ménagement, comme si nous appartenions à d'autres. Même s'ils renoncent à monter, ils subissent le châtiment de leur tentative » (Synésius, *Des Songes*, 4-5, dans la *Patr. Gr.*, t. 66, p. 1296).

Pour quitter le monde de la genèse où l'on est attaché, il faut fléchir les dieux qui ont justement la mission de faire sortir du cercle et de rafraîchir du mal :

« Le mythe relatif à Ixion dit qu'Ixion voulait s'unir à Héra, que la déesse mit un nuage à sa place... que Zeus, ayant connu la chose par Héra, attacha Ixion à une roue, sur laquelle il tourne sans cesse. Ce mythe signifie que... il fut attaché par le dieu démiurge, qui met chacun à la place qu'il mérite, sur la roue de la nécessité et de la genèse, d'où il est impossible de s'évader, suivant Orphée, quand on n'a pas fléchi les dieux auxquels Zeus *a donné cette mission, de faire sortir du cercle et de rafraîchir du mal*, les âmes humaines » (Simplicius, *Commentaires sur le traité d'Aristote Du Ciel*, édit. I. L. Heiberg, II, 1, p. 377).

Plotin montre un être divin veillant sur celui qui s'est comporté justement, alors que les hommes mauvais ne peuvent obtenir aucun secours des dieux ni des hommes supérieurs :

« Mais que seulement l'être divin soit : Et il est maintenant. Et il est venu vers un autre, non pour détruire cet autre, mais arrivant sur quelqu'un, en tant qu'homme, il était au-dessus de lui la Prévoyance [1] surveillant celui qui était homme, c'est-à-dire celui qui vivait suivant la loi, c'est-à-dire faisait tout ce que sa loi ordonne. Et elle dit que ceux qui sont devenus bons auront une bonne vie et la garderont même plus tard, et ceux qui sont devenus mauvais auront le contraire. Ceux qui sont devenus mauvais, il n'est pas permis de penser que d'autres, à leur prière, se mettront

1. Noter que la même idée de Prévoyance se trouve dans le texte de Clément d'Alexandrie cité plus haut, p. 219.

en avant pour les sauver; il ne faut pas penser qu'ils puissent être dirigés ici par les dieux, qui abandonneraient leur propre vie, ni par les autres hommes, qui vivent une vie meilleure que le commandement sur les hommes » (Plotin, III, 2, 9).

Dans la philosophie de Platon, d'après Hermias, Socrate joue le rôle de celui qui sauve et fait remonter :

« Socrate, aimant d'un amour qui est capable de faire remonter et de sauver Phèdre [1]... »

Mais alors il paraît évident que Platon suit, ici comme ailleurs, les Mystères d'Éleusis : Socrate veut en effet sauver le jeune homme et l'éloigner de la vie qui est dans la genèse; pour accomplir sa tâche, Socrate est aidé par les divinités *éphores de la génération*, les Nymphes et Dionysos, et il subit une passion divine :

« Puis donc que la vie actuelle de Socrate est *cathartique* et *anagôgos* (capable de faire remonter) — il veut en effet sauver le jeune homme et l'éloigner de la vie qui est dans la genèse et hors du beau —, et puisque les éphores de la genèse sont les Nymphes et Dionysos, à cause de cela il se dit possédé par les Nymphes et *nympholepte* (pris par les Nymphes), et dit qu'il n'est pas loin de proférer des dithyrambes, comme ayant tendu sa vie vers les dieux éphores de la genèse et étant inspiré de là, et recevant d'eux aide et secours. Socrate dit donc qu'il a subi une passion divine (θεῖον πάθος πεπονθέναι) soit parce qu'il se soucie du jeune homme, soit parce qu'il est bien disposé pour recevoir les illuminations divines » (Hermias, *Commentaires sur le Phèdre* 238 *c*, édition Couvreur, p. 55).

Le Socrate de Platon, conducteur des jeunes gens, est comparé par Proclus à Zeus lui-même et à Dionysos, que la théologie appelle « jeunes »; Zeus fait remonter les êtres vers lui-même, car il est le *Nous* d'où découlent les êtres multiples, et ces êtres remontent à leur origine; Socrate, de même, fait remonter les jeunes gens vers le *Nous* :

« Socrate le Jeune, conducteur des Jeunes : il faut comparer, dans le *Phèdre*, les expressions de Platon criant : le *Grand Zeus s'avance le premier comme conducteur, et une armée de dieux et de démons le suit*. Car le *Nous*, ayant obtenu partout le rang de celui

1. Hermias, *Comm. sur le Phèdre*, 238 *c*.

qui fait tourner vers lui, fait remonter et fait retourner vers lui-même toute la multitude qui est attachée à lui. Que Socrate soit jeune, c'est le symbole de la jeunesse célébrée chez les dieux. Car la théologie appelle enfants et jeunes Zeus et Dionysos lui-même : *bien que tous deux soient jeunes*, dit Orphée. Et, somme toute, on donne ce nom en comparant ce qui est *noère* à ce qui est *noète* et à ce qui est paternel » (Proclus, *Sur le Parménide*, II, 91).

Plotin parle du démon que l'on doit suivre :

« Si nous pouvons suivre le démon qui est au-dessus de nous, nous nous élevons nous-mêmes en vivant de sa vie; ce démon vers qui nous sommes conduits devient la partie la meilleure de nous-mêmes, et celle à qui nous donnons la puissance; après lui, nous prenons pour guide un autre démon encore supérieur, et ainsi jusqu'au plus élevé » (Plotin III, 4, 3, *trad.* Bréhier).

Il est plusieurs façons, pour l'âme, de se délivrer et de quitter le monde de la genèse où elle est égarée. L'âme peut être formée par l'enseignement; mais elle peut aussi recevoir des illuminations pendant le sommeil, dit Synésius dans un passage assez obscur :

« Mais lorsque le Sommeil ouvre la route qui conduit vers les contemplations *(époplies)* les plus parfaites des êtres, à une âme qui n'y a pas tendu, et qui n'a pas jeté dans sa pensée le retour, cela est sans doute la chose merveilleuse entre toutes, que de s'élever au-dessus de la nature et de relier à l'intelligible l'homme tellement égaré qu'il ne sait plus d'où il vient.

Si quelqu'un sait la valeur de la réascension, mais ne croit pas que l'imagination *(phantasia)* puisse faire quelque chose pour cela, ne croyant pas qu'elle puisse amener au bienheureux contact, qu'il entende les oracles sacrés et ce qu'ils disent sur les routes différentes, après l'énumération complète des élans qui nous emportent de notre demeure vers le retour, énumération d'après laquelle il est possible de faire croître la semence qui est au dedans de nous : *Aux uns il a donné de recevoir par l'enseignement la compréhension de la lumière, aux autres, quand ils dormaient, il a donné le fruit de sa vaillance.* Tu vois? Il a distingué de la science la destinée heureuse. L'un s'instruit dans la veille, l'autre dans le songe; mais, dans la veille, c'est un homme qui instruit; pour celui qui dort, c'est Dieu qui lui a donné le fruit de sa vaillance. » (Synésius, *des Songes*, 3, dans la *Patr. grecque* de Migne, t. 66, p. 1288-1289).

Plotin dans l'*Ennéade* qui est relative au degré d'initia-

tion actuellement envisagé, fait allusion au sommeil et au réveil véritable qui consiste à se séparer du corps :

« Le véritable réveil consiste à se relever véritablement hors du corps, non avec le corps. Car, avec le corps, c'est passer d'un sommeil à un autre, comme d'un lit à un autre » (Plotin, III, 6, 6).

Le poète latin Perse parle d'un sommeil dont on se réveille comme poète :

« Je ne me suis pas abreuvé à la source produite par le cheval; je ne me souviens pas d'avoir dormi sur le Parnasse à double cime pour me révéler tout à coup poète. Je laisse les Héliconiades (les Muses de l'Hélicon) et la pâle Pirène à ceux dont le lierre tenace enlace les images... » (Perse, *Prologue*).

Ces concordances semblent bien indiquer un sommeil, imité par les rites, analogue au sommeil de ceux qui reçoivent les Petits Mystères [1].

Il faut, dit le commentateur de Platon, Hermias, recevoir les illuminations d'en haut et oublier tout ce qui tient à la vie matérielle :

« L'expression *écoute-moi donc en silence* montre qu'il faut dominer les activités inférieures et basses afin de recevoir les illuminations plus parfaites et divines, et que les vies basses et humaines doivent rester en repos, c'est-à-dire qu'il faut dominer les sensations et les imaginations, faisant agir les choses plus parfaites au lieu de ces mêmes choses » (Hermias, *Commentaires sur le Phèdre*, 238 C, édit. Couvreur, p. 55).

Avant de dormir du sommeil qui va lui donner l'inspiration, l'initié du haut grade boit à une certaine source, dit le texte du poète latin Perse.

Mais il est souvent question du breuvage reçu par celui qui s'en va vers un monde supérieur.

On mentionne un breuvage d'oubli donné aux âmes qui sortent :

« Quel breuvage d'oubli il y a pour les âmes qui sortent, qu'un autre le dise », déclare Himérius [2].

Mais il y a aussi un breuvage de mémoire.

Il y a un breuvage de mémoire donné au mort illustre

1. Voir plus haut, p. 187.
2. Texte cité plus haut, p. 248.

qui va retrouver le Ciel sa patrie. Tel défunt, auquel s'adresse une inscription funéraire célèbre [1], reçoit l'ordre de boire à une source qui est la source de Mémoire; il doit auparavant obtenir la permission des gardiens en prononçant certaines paroles :

« Tu trouveras, vers la gauche du séjour d'Hadès, une source, et, tout auprès, un cyprès éclatant. Ne va pas t'approcher de cette source-là. Tu en trouveras une autre, eau fraîche dérivant du lac de Mémoire *(Mnémosyné)*. Devant sont des gardiens. Dire : *Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé, mais mon origine est céleste. Vous-mêmes le savez bien. La soif me dessèche*[2] *et me consume; allons! Donnez-moi bientôt l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire!* Alors eux-mêmes te donneront à boire de la source divine. Alors ensuite tu domineras avec les autres héros. »

Tel autre défunt doit boire l'eau fraîche :

« Que le prince de ceux d'en bas, Aïdonée, te donne l'eau fraîche, ô Mélas! Car la fleur très chère de ta jeunesse a péri » (Inscr. grecque de Rome, dans Kaibel, *Epigr.*, 658).

« A l'âme altérée, donne l'eau fraîche » (Kaibel, *Epigr.*, 719, 11).

Tel défunt est dit ne pas avoir bu l'eau de l'oubli, c'est-à-dire garder le souvenir :

« Je n'ai pas bu l'eau du Léthé, l'eau qui est au bout, donnée par Aïdonée » (G. Kaibel, *Epigr.*, 204).

Or, dire que des défunts reçoivent certains breuvages, c'est dire que des initiés reçoivent des breuvages, puisque la mort est une initiation, et l'initiation une mort [3].

Mais on célèbre d'autre part la vertu inspiratrice de certaines sources où s'abreuvent les poètes :

« Eau vénérable de Pirène » (Euripide, *Médée*, 69 : près de la source Pirène il y avait une statue d'Apollon).

« ...tous deux aimés des sources; l'un buvait de la source Pagaside, l'autre avait le breuvage de l'Aréthuse » (Moschus, III, 77).

« Je ne me suis pas abreuvé à la source produite par le cheval;

1. Diels, *Fragm. der Vorsokrat.*, 5e édit. par W. Kranz, I, p. 15. Il n'est pas nécessaire de supposer que le défunt et celui qui a fait l'inscription appartiennent à une secte particulière.

2. Le texte grec porte un adjectif féminin : εἴμ' αὔη.

3. Voir plus haut, chap. II, § II.

je ne me souviens pas d'avoir dormi sur le Parnasse à double cime pour me révéler tout à coup poète; je laisse les Héliconiades et la pâle Pirène à ceux dont le lierre enlace les images... Le maître de l'art est la faim... » (Perse, *Prologue* [1]).

« Il me semblait à l'ombre de l'Hélicon, où coule l'eau du cheval de Bellérophon... » (Properce, III, 2).

La source béotienne est encore louée par Pindare (*fragm.* 77), Athénée (II, 41, e), Apollodore (III, 84), Strabon (IX, p. 241).

Chez Marcianus Capella [2], la déesse Apothéosis a fait boire à la Philologie un breuvage magique :

« Quand la déesse vit qu'elle avait bu la coupe d'immortalité, alors, afin de lui enseigner en quelque sorte, par le symbole d'une bandelette, qu'elle quittait la terre pour le ciel et qu'elle était devenue immortelle, elle couronna la vierge d'une herbe des champs qui porte le nom de Aeizos [3]. »

On célèbre certaines sources qui donnent l'inspiration prophétique : celles dont boit Héraclès au sommet des montagnes [4], celle de Colophon dans la caverne d'Apollon Clarien [5], certaines sources qui donnent un pouvoir magique [6], ou l'immortalité [7].

Dans l'antre de Trophonios on boit successivement l'eau d'Oubli, puis l'eau de Mémoire :

« Il faut qu'il boive là l'eau appelée eau du *Léthé*, afin que lui arrive l'oubli de toutes les choses dont il s'est soucié jusqu'alors; après celle-là, il en boit une autre, celle de Mnémosyne : grâce à celle-ci il peut se souvenir de ce qu'il a vu une fois descendu » (Pausanias, IX, 39, 8).

Tout cela indique bien un rite par lequel le poète, ou le prophète, ou celui qui doit devenir supérieur au monde, boivent un certain breuvage. Par conséquent, ce rite doit exister dans les Mystères d'Éleusis.

1. Pour d'autres textes, voir l'édit. de Perse par A. Perreau.
2. II, 141.
3. Variantes : Leucos, Aeizos, Aeuzos; voir Boyancé, *art. Leucos*, dans la *Revue archéol.* de 1929.
4. Ps. Justin, *Contre les Hellènes*, ch. 3, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 6, p. 235.
5. Pline, *Hist. nat.*, II, 106, 12.
6. Livre de magie, dans Parthey, *Abhand. d. Berl. Akad.*, 1865, p. 126, l. 234-235.
7. Schol. de Platon, *République*, 611 *d*.

Certaines de ces sources ont du reste un rapport évident avec tel ou tel culte.

Dans un fragment du poète comique Cratinus, l'abondance d'un poète est tournée en dérision dans les termes suivants :

« O Apollon notre maître! Quels flots de paroles! Les sources retentissent, la bouche a douze sources, l'Ilissos est dans le gosier! Que te dirai-je? S'il n'obstrue pas sa bouche, il va tout inonder de ses poèmes » (*Putiné*, VII, dans les *Frag. Com. gr.*, édition Meineke, II, p. 110).

Il apparaît par ce texte que l'Ilissos donne l'inspiration. Et quand la bouche du poète abondant est dite avoir douze sources, *dodecacrounon*, il y a une allusion évidente aux *enneacrounoi* d'Athènes.

Or les *Enneacrounoi* sont un autre nom de la fontaine *Callirrhoé*, qui était tout près d'Agra, non loin du temple de Déméter et du temple de Triptolème, dans la plaine entourée par les collines qui s'appelaient autrefois *Hélicon* [1].

Le rhéteur Himérius, dans un discours prononcé aux *Panathénées* au commencement du printemps, établit ainsi un rapport entre l'Ilissos et la musique [2] :

« Maintenant les eaux de l'Ilissos sont abondantes et transparentes, et peut-être le fleuve annonce-t-il de nouveau les Mystères de Déo. Les cygnes, si jamais ils ont fait entendre une mélodie sur les rives de l'Ilissos, avec le zéphyr, comme sur le Caystre et sur l'Hèbre, rempliront maintenant plus qu'auparavant les rives de musique... » (*Discours*, III, 4).

Il y a une source [3] à Éleusis, une source dans le sanctuaire d'Asclépios à Athènes, — où l'on boit de l'eau froide — et ainsi de suite.

On peut exprimer sous une autre forme l'idée que certaines eaux donnent des puissances particulières; on parle de l'influence des Nymphes.

Ainsi Mélésagoras d'Éleusis, qui prophétise à Athènes est dit « possédé des Nymphes » (Maxime de Tyr, 38, 3);

Bacis tient des Nymphes son don de prophétie (Aristoph., *Paix*, 1071; Pausanias, X, 12, 11; IV, 27, 4; voir Rohde, *Psyché*, p. 319 de l'édition française).

1. Article *Eleusinia*, signé F. Lenormant, dans le *Dictionnaire des Antiquités*.
2. Voir là-dessus S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, V, p. 252.
3. Leake, *Topographie d'Athènes*, traduction française, p. 182. Pausanias, I, 21, 4, etc. Xénophon, *Mémor.*, III, 12, 2.

Les nymphes du Cithéron qui président à la poésie ont autrefois, dit Pausanias (IX,3, 5), fait œuvre de divination.

Aristote a noté l'influence enthousiastique des Nymphes ou déesses des eaux :

« Ceux d'entre les hommes qui sont possédés des Nymphes ou possédés des dieux sont dans l'enthousiasme grâce au souffle d'un *démon* » (*Eth. Eud.*, 1214, *a*, 23).

Mais, pour un théologien qui veut préciser, comme Jamblique, ce n'est pas l'eau elle-même qui donne l'inspiration : elle rend capable d'être inspiré; elle « produit une purification du souffle lumineux grâce à laquelle nous sommes capables de recevoir le dieu [1] ».

C'est dès lors dans un état de délire que l'initié et celui qui le mène accomplissent leurs démarches.

Le conducteur est *Nympholepte* ou saisi par l'influence des Nymphes, dit Hermias.

C'est le délire, dit Platon, qui a trouvé la guérison de l'homme par les prophéties, les prières, les cérémonies, les purifications, les *télétés :*

« Le délire, étant survenu dans quelques familles [2], trouva le moyen de conjurer les maladies et les peines les plus terribles, arrivées à la suite de ressentiments antiques [3]; prophétisant à ceux qu'il fallait, recourant à des prières aux dieux et à des cérémonies, il trouva des purifications et des *télétés* qui dégagèrent, soit pour le moment, soit pour l'avenir, celui qu'il inspirait, et procurèrent la libération des maux présents à celui qui était véritablement délirant et exalté » (Platon, *Phèdre*, 244, *d-e*).

Non seulement le délire s'empare des poètes, devins, amoureux, mystagogues, quand ils reçoivent la première initiation à leur haute dignité, mais il s'emparera d'eux dans la suite quand ils exerceront leur fonction.

Le poète ne crée ses œuvres que sous l'influence du délire :

1. Jamblique, *des Mystères*, III, 11.
2. Il s'agit des familles dans lesquelles sont recrutés les mystagogues.
3. Ce sont les ressentiments causés par la mort de Dionysos : parce que le *Nous*, avec l'Ame, est partagé dans la matière, l'homme est infortuné.

« Il devient possédé d'un dieu et hors de ses sens — ἔκφρων — et son *Nous* (sa pensée) n'est plus en lui » (Platon, *Ion*, 534 *b*).

Dans la divination, l'âme « se recueille en elle-même, » dit Aristote [1], elle « se dégage et devient libre de façon à n'avoir plus rien de commun avec le corps » dit Cicéron [2].

Aristote enseigne encore :

« Beaucoup, parce que cette chaleur est proche du lieu de la pensée, sont pris par des maladies délirantes, ou enthousiastiques, d'où arrivent les Sibylles et les Bacides, et tous ceux qui sont possédés de la divinité (ἔνθεοι), lorsqu'ils ne le deviennent pas par une maladie, mais par un mélange naturel. Et Maracos le Syracusain était poète meilleur lorsqu'il était sorti hors de ses sens » (Aristote, *Problèmes*, 30, 1, p. 954, édit. Didot, t. IV, p. 267).

C'est donc en état de délire que le poète, le devin, le mystagogue... doivent recevoir l'initiation à leur fonction.

En tout cas, cela est dit pour le poète :

« La troisième possession ou fureur, celle des Muses, saisissant l'âme tendre et inviolée, l'éveillant et lui donnant les mouvements bachiques (ἐκβακχεύουσα) suivant les odes et tout autre genre de poésie, magnifiant d'innombrables actions des anciens, est celle qui doit instruire la postérité. Celui qui, sans le délire des Muses, arrive aux portes poétiques, persuadé que par l'art il sera un poète suffisant, celui-là est trop niais et la poésie de l'homme qui garde ses *phrènes* intactes (σώφρων) disparaît devant celle de l'homme en délire » (Platon, *Phèdre*, 245 *a*).

Plusieurs divinités contribuent à donner le délire :

« Nous avons rapporté le délire prophétique à Apollon; celui des initiés, à Dionysos; celui des poètes aux Muses, et le quatrième enfin, qui est celui des amants, à Aphrodite et à Éros » (Platon, *Phèdre*, 265 *b*, trad. Mario Meunier, p. 165).

Dionysos est donné comme l'inspirateur des poètes par Eschyle (*fragm.* 67 édit. Wecklein) et par Callimaque (*Épigr.* VII et VIII, édit. Cahen).

1. καθ' ἑαυτὴν γίγνεται ἡ ψυχή (Aristote, cité par Sextus Empiricus, *Contre les Math.*, 9, 20, 21).
2. Cicéron, *De la Divination*, 113.

3. *L'envolée.*

L'initié reçoit des ailes qui vont lui permettre de monter vers le haut.

Certains défunts, de haute dignité, qui suivent la même voie après la mort que lors de leur initiation, sont dits s'envoler :

« Je me suis envolée hors du cercle où règne la douleur pesante » est censée dire une âme sur une célèbre inscription (qui sera traduite ci-dessous).

« Ton âme, envolée hors de tes membres, est allée au milieu des autres démons, et tu demeures sur le parvis des bienheureux » dit un poète à un médecin mort (Kaibel, *Epigr. graeca*, 243).

Le poète latin Horace a pu, malgré sa pauvreté et l'obscurité de sa naissance, parvenir à une haute dignité grâce à l'appel de Mécène; il a obtenu des ailes et peut monter jusqu'à l'éther; après sa mort, il remontera directement dans l'éther et ne subira pas une mort véritable :

« C'est par une aile peu ordinaire, une aile puissante, que, poète *(vates)* à double forme je serai porté tout à travers l'éther fluide; je ne m'attarderai plus désormais sur les terres, et, vainqueur de l'envie, je quitterai les villes. Moi donc, sang de parents pauvres, moi que tu appelles, ô mon choisi, ô Mécène, je ne mourrai pas, et l'onde du Styx ne me retiendra pas. Déjà se reposent sur mes jambes des peaux dures; en haut je me transforme en un oiseau blanc... Déjà, plus rapide qu'Icare, fils de Dédale, j'irai voir les rivages du Bosphore gémissant et les Syrtes Gétules, sous la forme de l'oiseau sonore... Pour mes funérailles vides, point de chants lugubres! Point de funestes deuils ni de plaintes! Arrête les cris! Et laisse de côté les honneurs superflus du tombeau! » (*Odes*, II, 20).

Or le poète latin ne fait que suivre une longue tradition, empruntée aux Grecs, puisque Euripide parle déjà du poète ailé [1].

L'orateur Himérius s'inspire des mêmes Mystères dans son discours au proconsul d'Athènes. Mais ce sont les discours qu'il assimile aux initiés; ces discours ont des ailes,

1. Euripide, *fragment* 911.

données par Apollon, nées dans les jardins de Mémoire, arrosées par les sources de vérité; ils ont un amant qui les aide à monter vers l'éther :

« Allons! Recevez des ailes (πτεροῦσθε) désormais, ô mes paroles, et, laissant ce qui est en bas, emportez-vous maintenant vers l'éther! Le Musagète [1] vous donne des ailes et vous montre à ceux qui sont sous le soleil, ne vous ajoutant pas des ailes comme à Icare... Vos ailes, ce sont les Muses qui les ont fait naître dans les jardins (κῆποι) de Mnémosyne; les Heures et les Charites les ont fait croître, les arrosant des sources de la vérité. Voilà pourquoi vous vous enlevez au-dessus de la multitude, dans votre légèreté, et vous êtes invisibles aux âmes profanes et sans ailes, non moins que, dit-on, le soleil aux Cimmériens. Aussi, selon votre nature, adressez-vous à votre amant : *Tu es venu, ô lumière douce et agréable pour moi, comme vient pour les hommes Lucifer, messager du jour printanier; et le soleil, au milieu du jour, t'a fait descendre pour ceux qui sont fatigués de l'hiver...* » (Himérius, *Discours*, XIV, 35-36, à Hermogène, proconsul).

De même encore devons-nous voir des allusions à l'initiation supérieure qui permet de devenir poète dans des passages comme les suivants :

« Puisse-t-il, soulevé par les ailes magnifiques des Piérides mélodieuses... » (Pindare, *Isthmiques*, I, 64 et suiv.).
« Je m'envole vers l'Olympe, avec des ailes légères, grâce à l'Amour » (Anacréon, dans l'*Anthol.* de Hiller-Crusius, 22).

Et encore au rite qui entraîne l'Amoureux vers le haut :

« (Le véritable amoureux) a des ailes : sans cesse, autour de son dieu (Éros) il danse en haut et tourne jusqu'à ce qu'il revienne dans les prairies de la Lune et d'Aphrodite » (Plutarque, *Amoureux*, XX, 99).

Car l'Amour est ailé (par ex. Platon, *Phèdre*, 252 *a*).

Les ailes sont données par Apollon, par Éros, peut-être aussi par Dionysos, suivant les formules mythiques.

Cela ressort des textes précédents pour Apollon et Éros.

Pour Dionysos, Pausanias a noté que les Lacédémoniens honorent un Dionysos *psilax* c'est-à-dire un Dionysos ailé, et explique ainsi le mythe : « le vin soulève les hommes et allège leur *gnomé* (la puissance de décision), produisant le même effet que les ailes sur les oiseaux » (Paus., III, 19, 6). Mais Euripide appelle Dionysos εὐπετής (*Cycl.*, 526) c'est-à-dire sans doute « celui qui vole

1. Conducteur des Muses, c'est-à-dire Apollon.

bien »; et des documents figurés montrent Dionysos avec des ailes ou encore Dionysos emporté sur un char ailé [1].

Au lieu de dire que les initiés sont emportés par leurs ailes, on peut dire qu'ils montent sur un char — comme l'enseigne Hermias dans le texte cité plus haut —, et l'expression « être monté sur un char » signifie parfois « être poète ».

« Mais, puisque nous ne sommes pas montés sur un char, et que nous n'avons pas les mêmes goûts que les poètes... » (Himérius, *Discours*, XXIX, 4).

On peut dire que toute âme a des ailes pour remonter, puisque toute âme a trois facultés, comparées au cocher et aux deux chevaux de l'attelage, et que par conséquent toute âme a le *thumos*, la faculté ardente qui tend vers le haut; mais les âmes divines seules ont des ailes éveillées et prêtes à remonter :

« L'aile de l'âme, c'est la puissance qui fait remonter, laquelle se voit surtout dans le plus fort des chevaux; comme si, par une certaine superposition, nous l'appelions *roue* et, plus que cette même chose, *cercle*, parce qu'il est ami du beau et désire les intelligibles, et ne fait jamais d'efforts contre le cocher, mais tire droit avec lui ou se trompe avec lui.

L'autre cheval, c'est la puissance qui fait descendre et qui est productrice de genèse : elle appesantit vers la terre et fait des efforts contre le cocher.

Tous donc ont des ailes, car tous ont toutes les puissances, et le cocher et les chevaux. Mais, pour les âmes divines, les ailes sont toujours éveillées et agiles, et voilà pourquoi on les dit *ailées* (πτερωτοί) et non *ayant des ailes en dessous d'eux* (ὑπόπτεροι).

Pour nos âmes humaines, nous n'avons pas toujours les ailes jetées en avant, mais tantôt fermées et inactives... *(lacune du texte)*... nous avons leur puissance, car nous ne perdons jamais leurs puissances, mais nous n'en avons pas toujours l'activité... » (Hermias, *Comment. sur le Phèdre*, 246 *A*, édition Couvreur, p. 125-126).

4. *La régénération.*

Le myste qui quitte le monde de la genèse pour parvenir au monde éthérien, s'enfonce dans le sein de Perséphone —

1. Ch. Picard, *Dionysos Psilax* ,dans les *Mélanges Navarre,* p. 317 et suiv.

assimilée à la Lune — et y reçoit une naissance nouvelle, s'il le mérite.

En effet nous savons que les hauts dignitaires sont fils de la Lune. Dans les poèmes orphiques, Musée est appelé « fils de la Lune porteuse de Lumière [1] ». Platon dit « Musée et Orphée descendants de la Lune et des Muses [2] ». Et les Mystères institués par Alexandre d'Abonotique [3], dont Lucien nous a rapporté l'histoire, comportent le mariage du prophète avec Séléné ou la Lune, mariage d'où naît une fille.

Porphyre, cité par Proclus, précise que la déesse envoie de la Lune des âmes à la fois sages et belliqueuses; ces âmes sont celles des mystagogues d'Éleusis, et les mystagogues sont de la même race que Musée :

« Porphyre, ayant supposé Athéna dans la lune, dit qu'elle envoie de là-haut des âmes qui ont à la fois de l'ardeur et de la douceur, et que c'est la raison pour laquelle les mystagogues d'Éleusis sont à la fois philosophes et philoptolèmes (belliqueux) : car la race de ceux qui à Éleusis dirigent les Mystères remonte à Musée, fils de la Lune; et Hermès est là, chez eux, près de la Lune, et la race des Céryces, dit-il » (Proclus, *sur le Timée*, 51 *b*).

Il faut donc que cette âme leur soit donnée le jour qu'ils deviennent mystagogues.

Comment l'âme est régénérée dans la Lune, Plutarque l'explique ainsi :

« A la fin la lune les a reçues elles aussi (les âmes) dans son sein; alors le Soleil, ayant semé un autre *Nous* (un autre intellect), elle le reçoit par sa force vitale et rend les âmes nouvelles; et la terre fournit un troisième corps [4]. »

C'est un mariage du Soleil et de la Lune qui produit l'âme nouvelle, et cette âme va revêtir un corps nouveau.

Une inscription célèbre — dont le texte entier sera traduit plus loin — exaltant un défunt, raconte que son âme « s'est envolée du cercle pénible où règne la douleur pesante » qu'elle s'est élancée vers la couronne désirée, qu'elle s'est

1. Orphée, *fragm.* I et II.
2. Platon, *Républ.*, 361 *e*.
3. Lucien, *Alexandre*, 39, édit. Caster, p. 62.
4. Plutarque, *Sur la face qui paraît dans la lune*, texte traduit ci-dessous.

« enfoncée sous le sein de la Maîtresse, Reine de ceux qui sont en bas ».

Or la mort est une initiation, et il y a une initiation qui comporte la régénération.

Le mystagogue a reçu une seconde naissance, et c'est à cela que fait allusion une note d'Hésychius :

« Deutéropotmos : celui qui s'est enfoncé pour la deuxième fois dans le sein d'une femme, comme c'était l'habitude, chez les Athéniens, d'être engendré pour la seconde fois. »

Dionysos, modèle de myste, a suivi le même rite, puisqu'un hymne orphique l'appelle « hypocolpios » et que ce mot signifie nécessairement : celui qui est passé sous le *colpos*.

Mais avant de recevoir cette régénération, les mystes ont subi des épreuves et ont été jugés, comme en témoigne le texte — cependant obscur — de Plutarque :

« La destinée veut que l'âme, sortie du corps, erre dans l'espace qui est entre la terre et la lune, et cela pendant un temps variable. Les âmes injustes, et intempérantes, paient le prix de leurs injustices; les âmes vertueuses doivent, le temps nécessaire pour purifier et rejeter les souillures qui proviennent du corps comme d'un air pestilentiel, rester dans la partie la plus douce de l'air que l'on appelle les prairies d'Hadès; ensuite comme s'ils revenaient dans leur patrie d'un séjour sur la terre d'exil, ils goûtent une joie pareille à celle qu'éprouvent ceux qui s'initient aux mystères, joie où le tumulte et l'effroi se mêlent à une espérance particulière; car beaucoup désirant la lune, elle les repousse et les ballotte, et quelques-unes de celles qui sont charmées par les choses d'en bas, on les voit s'engloutir de nouveau dans les profondeurs. Quant à celles qui sont arrivées en haut et qui s'y sont établies solidement, elles circulent, pareilles aux vainqueurs qui portent la couronne, marquant la solidité de leurs ailes, parce que, pendant leur vie, elles ont eu la partie déraisonnable et passionnée de leur âme bien soumise à la raison et bien ornée.

Ensuite ils ressemblent au rayon pour leur aspect, et, pour leur âme, qui s'élève en haut, au feu, comme là à l'éther qui entoure la lune, et elles tiennent de cet éther une tension et une force, comme le fer rouge plongé dans l'eau reçoit une trempe; car ce qui était mince et diffus s'affermit, il devient fort et lumineux, de façon à pouvoir être nourri par n'importe quelle exhalation, et Héraclite a bien dit : *Les âmes chez Hadès aspirent les senteurs...*

« En même temps, en bas, les âmes de ceux qui subissent un châtiment, se lamentant et hurlant, sont portées vers elle... Mais, lorsqu'elles s'approchent, elles sont effrayées par ce qu'on appelle la Face, qui apparaît comme une Face farouche, faisant frissonner. Mais ce n'est pas une telle chose...; dans la lune il y a des profondeurs et des cavités. On appelle la plus grande caverne le *muchos* d'Hécate : là les âmes subissent les châtiments et font subir les châtiments pour les fautes que, déjà devenues *démons*, elles ont faites, ou qu'on a faites à leur égard; il y en a deux autres qui sont longues; les âmes les traversent, les unes pour aller vers les parties qui regardent le ciel, les autres vers les parties qui regardent la terre; les parties de la lune qui regardent le ciel s'appellent la plaine élysienne, les autres, la plaine de Perséphone antichtone... »

Les *démons* ne restent pas longtemps sur la lune mais ils descendent ici-bas pour s'occuper des oracles, et assistent, dans l'*orgiase*, aux plus hautes des *télétés*, observent et châtient les injustices et brillent comme sauveurs dans les guerres et sur la mer. S'ils s'acquittent mal de l'une ou de l'autre de leurs tâches, ils en subissent le châtiment; en effet, ils sont de nouveau poussés vers la terre, se heurtant à des corps humains... La puissance de quelques-uns (sur terre) cesse quand ils ont obtenu dans un autre lieu le meilleur des changements. Ils l'obtiennent les uns plus tôt, les autres plus tard, lorsque le *Nous* (la Pensée) se sépare de la *Psyché* (l'Ame); il se sépare par l'amour de l'image qui est autour du soleil, par laquelle resplendit le Désirable, le Beau, le Divin, le Bienheureux, auquel toute nature aspire, chacune à sa façon...

La nature de l'âme reste sur la Lune, comme conservant quelques traces et quelques songes de la vie; et je crois que l'on s'est bien exprimé à son sujet en disant : l'âme, *envolée comme un songe, est emportée par ses ailes*, car ce n'est pas aussitôt après être débarrassée du corps qu'elle a souffert cela, mais plus tard, lorsqu'elle devient seule et isolée, séparée du *Nous*... Elles se dissolvent dans la lune comme les corps des morts dans la terre, vivement celles qui sont *sophrones*...

Mais les âmes des ambitieux, des actifs, de ceux qui ont l'amour des corps, de ceux qui sont pleins de *thumos*, celles-là comme dans un sommeil, ayant des songes, sont emportées par les souvenirs de la vie, comme l'âme d'Endymion; mais lorsque l'inconstance et l'impassibilité les fait sortir, et les attire de la lune vers une autre naissance, elle ne laisse pas... mais les rappelle en haut et les charme. Car ce n'est pas un travail petit, ou tranquille, ou commun, quand, sans le *Nous*, elles se prennent à ce qu'il y a de passif dans les corps. Les Tityoi et les Typhons... étaient

de ces âmes. A la fin, la lune les reçoit elles aussi en elle-même et les orne; ensuite, le soleil ayant semé un autre *Nous* elle le reçoit dans sa partie vitale, et fait les âmes nouvelles; et la terre donne, en troisième lieu, un corps... » (Plutarque, *Sur la face qui paraît dans la lune*, 28 et suiv.).

Or Platon, dans le *Phèdre*, dit quelque chose d'analogue, exposant comment certaines âmes subissent un jugement, et comment, à la suite de ce jugement, les unes vont dans des prisons souterraines, les autres dans le ciel. Mais Platon nous apprend que certaines âmes vont directement dans le ciel — les âmes des philosophes et des amoureux — alors que d'autres sont jugées. Il laisse bien voir aussi que les démarches attribuées aux âmes des défunts, doivent être attribuées aussi aux initiés, puisque les âmes reviennent dans le monde de la genèse :

« Aucune âme ne retourne avant dix mille années au point d'où elle était partie; car, avant ce temps, elle ne recouvre pas ses ailes, à moins qu'elle n'ait été l'âme d'un philosophe loyal ou celle d'un homme épris pour les jeunes gens d'un amour que dirige la philosophie. Alors, au troisième retour de mille ans, si elles ont trois fois successivement mené la même vie, elles recouvrent leurs ailes et s'en retournent après la trois millième année vers les dieux. Quant aux autres âmes, lorsqu'elles ont achevé leur première existence, elles subissent un jugement. Une fois jugées, les unes vont dans les prisons qui sont sous terre s'acquitter de leur peine; les autres, allégées par l'arrêt de leur juge, se rendent en un certain endroit du ciel où elles mènent la vie qu'elles ont méritée, tandis qu'elles vivaient sous une forme humaine. Au bout de mille ans, les unes et les autres reviennent se désigner et se choisir une nouvelle existence; elles choisissent le genre de vie qui plaît à chacune. Alors l'âme humaine peut entrer dans la vie d'une bête, et l'âme d'une bête, pourvu qu'elle ait été celle d'un homme jadis, peut animer un homme de nouveau, car l'âme qui n'a jamais vu la vérité ne saurait s'attacher à une forme humaine. Pour être homme, en effet, il faut avoir le sens du général, sens grâce auquel l'homme peut, partant de la multiplicité des sensations, les ramener à l'unité par le raisonnement. Or cette faculté est une réminiscence de tout ce que jadis a vu notre âme quand, faisant route avec Dieu et regardant de haut ce qu'ici-bas nous appelons des êtres, elle dressait sa tête pour contempler l'être réel. Voilà pourquoi il est juste que seule la pensée du philosophe ait des ailes; elle ne cesse pas, en effet, de se ressouvenir selon ses forces des choses

mêmes qui font que Dieu même est divin. L'homme qui sait bien se servir de ces réminiscences, s'initiant sans cesse aux initiations les plus parfaites, devient seul véritablement parfait » (Platon, *Phèdre*, 248 *c*-249*b*, d'après la traduction Mario Meunier, p. 98-103).

L'initié de ce grade est censé devenir un chevreau, ou un faon.

L'inscription qui raconte comment le défunt s'est glissé « sous le sein de la maîtresse » a cette phrase : « chevreau, je suis tombé dans le lait [1]. »

Or Dionysos est appelé chevreau et inversement le chevreau peut s'appeler Dionysos. Hésychius dit en effet : « Chevreau (ἔριφος) : Dionysos ». Et Stéphane de Byzance : « Dionysos : chevreau chez les Métapontins. » Et Dionysos est identique à l'initié.

Le faon symbolise aussi l'initié holoclère qui renaît à une vie nouvelle, et reçoit une nourriture nouvelle.

Des Ménades sont représentées comme tenant des faons dans leurs bras, et les allaitant [2].

L'initié reçoit aussi du miel, et sans doute du vin.

Un papyrus de Berlin (*Abh. d. Berl. Akad.*, 1865, p. 120, 20) s'exprime ainsi : « Ayant pris du lait, avec du miel, bois avant le lever du soleil, et il y aura quelque chose de divin dans ton cœur » : si le miel et le lait ont cette vertu, ils doivent servir pour l'initiation holoclère.

Il est dit dans les *Bacchantes* d'Euripide :

« Le sol est inondé de lait, de vin, du nectar des abeilles » (142 et suiv.).

« Elles, tenant dans leurs bras des chevrettes ou de sauvages petits loups, leur donnaient un lait blanc » (499 et suiv.).

Or le lait et le miel donnent l'harmonie aux poètes :

« Je t'envoie ce miel mêlé au lait blanc — dit Pindare envoyant un poème — et une rosée qui s'y mélange rend le breuvage mélodieux dans les souffles éoliens des flûtes » (Pindare, *Néméennes*, III, 78 et suiv.)

Pindare mentionne les hymnes « qui viennent d'un gosier plein

1. ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.
2. Dans les peintures dionysiaques de la villa Item à Pompéi, une ménade donne de même le sein à un faon (Rizzo, *Dionysos Mystes*, pl. III, 1 et p. 70-71, cité par Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*...).

de miel (μελιγάρυες ὕμνοι) » (*Pythiques*, III, 64), des Muses qui ont la voix du miel, μελίφθογγοι (*Olympiques*, VI, 23).

Eschyle note : « les incantations de la persuasion, qui ont du miel sur la langue » (*Prom.*, 174).

Et Platon : « (Les poètes lyriques) quand ils montent vers l'harmonie et vers le rythme, deviennent bacchants, et, possédés, ils puisent aux fleuves le miel et le lait comme les Bacchantes, possédées et qui ne sont plus maîtresses de leurs sens » (Platon, *Ion*, 534 *a*).

7. *L'arrivée vers le haut.*

L'initié doit remonter dans sa véritable patrie qui est le monde intelligible :

« La véritable patrie des âmes c'est le monde intelligible » dit Hermias (*Comm. sur le Phèdre, édit. Couvreur*, 230 B).

« Par l'expression *qui ne donne aucune crainte* il montre la fixité et la stabilité des intelligibles » (*id.*, *ibid.*, 250 C).

Autrement dit, l'âme remonte dans l'éther : cela nous est indiqué par le texte de Plutarque, cité plus haut, par les textes d'Héraclite et d'Aristide Quintilien, qui seront cités plus loin; et aussi par un texte d'Euripide que voici :

Ce chœur loue « les Érechtéïdes, qui sont établis dans l'éther le plus brillant » (Euripide, *Médée*, 829-830), c'est-à-dire loue les Athéniens — qui sont des mystagogues — parce qu'ils sont au-dessus du monde de la genèse.

Héraclite, au lieu de louer l'âme qui est parvenue dans l'éther, loue « l'âme sèche » supérieure à l'âme humide, c'est-à-dire à l'âme enfoncée dans la terre et dans l'air humide qui entoure la terre :

« Grâce à des attractions naturelles, l'âme s'élève à cause de la chaleur et du sec; et c'est la *ptérosis* [1] de l'âme; et nous estimons que la parole d'Héraclite tend au même sens : *âme sèche*, *âme sage*. Ou bien, au contraire, devenue tout-à-fait humide, elle s'enfonce dans les cavités de la terre » (Synésius, *des Songes*, dans la *Patr. gr.*, t. 66, p. 1.293). Cf. Héraclite, cité par Aristide Quintilien, *De la Musique*, II, 106.

L'initié doit redevenir un, de multiple qu'il était :

1. Qualité d'avoir des ailes.

« La pensée étant belle et belle entre toutes choses, placée dans une lumière pure, un éclat pur, et renfermant la nature des êtres, dont ce beau monde est une ombre et une image, et placée dans tout éclat, parce qu'il n'y a rien d'inintelligible, ni d'obscur, ni de démesuré en elle, vivant une vie bienheureuse, l'admiration saisirait celui qui l'a vue et qui s'est enfoncé en elle comme il le faut et est devenu un d'elle-même. De même que celui qui a regardé en haut vers le ciel et a vu l'éclat des astres, désire celui qui l'a fabriqué, et le cherche... » (Plotin, *Ennéades*, III, 8, 11).

L'initié doit redevenir mâle, de féminin qu'il était.

L'inscription déjà citée[1] applique en effet au même personnage des adjectifs féminins : « Pure, je viens de chez des purs... » puis un adjectif masculin : « O bienheureux!... »

Sans doute pouvons-nous admettre encore que la marche de l'initié est d'abord accompagnée par la musique de la flûte, qui donne l'enthousiasme ou le délire, et qu'elle est enfin accompagnée par la musique de la lyre ou de la cithare.

La flûte, employée dans les Mystères et les initiations, accompagne le délire mystique; la cithare remet l'âme en repos : Proclus nous le dit [2]. Nous pouvons en conclure que passer d'une musique à l'autre serait passer du délire mystique au calme.

Les instruments à corde « sont de même nature que ce qui est éthérien et sec et simple », et les instruments dans lesquels on souffle « tiennent de l'humidité leur nature et leur force » et par conséquent sont d'ordre inférieur, dit Aristide Quintilien [3]. Or l'âme qui a les meilleures dispositions est dans l'éther, comme Héraclite a voulu le dire dans son style obscur : *Ame, lueur sèche la plus sage*, ou bien *La mort arrive aux âmes humides* [4]. Il nous est facile de conclure ce que les auteurs ne disent pas, que la musique de la flûte convient à ceux qui sont ici-bas et la musique de la lyre à ceux qui sont dans l'éther.

L'âme rejoint le *Nous* (la Pensée) et redevient mascu-

1. Plus haut, p. 261.
2. Proclus, *Sur l'Alcibiade*, 68, édit. Creuzer, t. I, p. 198.
3. Aristide Quintilien, *De la musique*, II, 107-108.
4. *Id. ibid.*, II, 106.

line. Or la musique de la flûte est considérée comme féminine et la musique de la cithare comme masculine :

« Il est dit qu'Athéna trouva la flûte... et qu'elle l'a jetée, parce que la mélodie produite par la flûte efféminе les âmes et ne paraît pas du tout virile et belliqueuse » (Cornutus, *Théologie*, 20).

« La musique de la cithare a la vertu d'enseigner, elle est mâle; on l'a attribuée à Apollon » (Aristide Quintilien, II, 108).

Donc encore la musique de la lyre convient aux initiés supérieurs.

Voilà pourquoi sans doute il a été dit que les Athéniens rejettent l'usage de la flûte [1], qu'Alcibiade « fuyait la musique de la flûte comme non noble et non libre [2] », que les Pythagoriciens ont banni l'usage de la flûte [3], et, parmi les dieux, qu'Athéna a brisé la flûte après l'avoir inventée et qu'Apollon, joueur de cithare, a lutté contre Marsyas, joueur de flûte, et l'a écorché.

L'initié est à la fin admis dans un chœur.

Nous avons là-dessus des témoignages multiples.

Voici d'abord ce que dit une célèbre inscription [4], du IVe siècle avant Jésus-Christ, qui renseigne sur plusieurs phases de l'initiation et en particulier sur la réception dans un chœur.

« Je viens de chez des purs [5], pure, ô Reine de ceux qui sont sous la terre, et vous, Euclès, Euboulos, et autres dieux immor-

1. Proclus, *Sur l'Alcibiade de Platon*, VI, édit. Creuzer, II, p. 65-66.
2. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 2.
3. Voir J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne...*, p. 280.
4. Kaibel, *Inscr. gr. Siciliae et Italiae*, 641 = Diels-Kranz, *Fragm. der Vorsokr.*, I, p. 16. Voir sur cette inscription : Jane Ellen Harrison, *Prolegomena*, p. 589 et suiv.
5. Il faut comparer la prière que, chez les Gnostiques Ophites, le défunt adresse à une puissance (Adonai), après avoir franchi le rempart de la méchanceté, c'est-à-dire la ligne de l'atmosphère terrestre, empire d'Ophiomorphos, quand elle est parvenue aux portes des sept puissances planétaires :

« Je salue le roi uniforme, le lien de l'aveuglement, la première puissance qui est conservée par l'esprit de la Providence. Je sors pure d'ici-bas, partie de la lumière du Fils et du Père... Que la Charis soit avec moi : oui, ô Père, qu'elle soit avec moi! » (Origène, *Contr. Cels.*, VI, 31, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 11, p. 1341; Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, t. II, p. 416).

Et encore ces paroles du *Pneumatique :*

« Je suis le fils du Père, du Père éternel, fondé dans l'Eternel. Je suis venu contempler ce qui m'est étranger, mais qui est pourtant à ma nature; car ce monde ne m'est pas étranger. Il est à la mère Achamoth qui l'a formé; mais mon origine remonte à l'Eternel, et je retourne à ce qui est de ma nature et d'où je suis venu » (dans Matter, *op. cit.*, II, p. 445).

tels! Oui, je le déclare, je suis de votre race bienheureuse. Mais la destinée m'avait domptée, et les autres dieux immortels... *(lacune du texte)*... foudre lancée du haut des astres. Mais je me suis envolée du cercle pénible où règne la douleur pesante. Vers la couronne désirée, je me suis élancée de mes pieds rapides. Je me suis enfoncée sous le sein de la Maîtresse *(Despoina)*, la Reine de ceux qui sont en bas. De la couronne désirée, je me suis enfuie, courant de mes pieds rapides.

— O bienheureux! O être de félicité! Tu seras dieu au lieu d'être mortel!

— Chevreau, je suis tombé dans le lait. »

C'est l'âme d'un initié qui parle, et cet initié appartient à la religion d'Éleusis ou à une religion toute pareille, comme le prouvent les noms de Despoina, Euclès, Euboulos.

Elle se présente devant les dieux, après avoir quitté pour toujours le corps et le cercle de la génération.

« Oui, je le déclare, dit-elle, je suis de votre race bienheureuse : mais la destinée m'a domptée et les autres dieux immortels »; elle a d'abord habité le Ciel, avec les dieux, avant d'être précipitée dans le cercle de la *genèse* où règne la douleur.

«... foudre lancée du haut des astres » : une lacune du texte rend le membre de phrase incompréhensible; peut-être est-il fait allusion à la rapidité avec laquelle la *Pensée*, revêtue d'une tunique de feu, arriva vers le cercle de la lune, et du bruit qu'elle fit dans sa chute [1].

« Mais je me suis envolée du cercle pénible où règne la douleur pesante. Vers la couronne désirée je me suis élancée de mes pieds rapides » : le cercle désigne le cercle de la *genèse* ou de la génération; la couronne représente la dignité désirée; si l'être qui arrive devant les dieux, après sa mort, peut prononcer ces paroles, c'est qu'il a fait ces gestes avant la mort réelle et subi l'épreuve du cercle.

« Je me suis enfoncée sous le sein de la Maîtresse, la Reine de ceux qui sont en bas » : là elle a eu sa régénération.

« De la couronne désirée je me suis élancée, courant de mes pieds rapides »: par une nouvelle épreuve, l'âme a dû renoncer à la couronne qu'elle avait eu tant de peine à atteindre — mais elle la reçoit cependant des dieux, après y avoir renoncé, comme l'indiquent les autres textes.

L'inscription montre alors le chœur des dieux s'adressant à l'initié et le recevant comme un dieu :

« O bienheureux! ô être de félicité! Tu seras dieu au lieu d'être mortel! »

1. Voir le texte d'Aristide Quintilien, cité plus haut, p. 100.

(Ce qui était Ame est devenu *Nous*, — le mot *Nous* est masculin en grec — de là le passage du féminin au masculin.)

Le nouveau dieu se félicite de son sort :

« Chevreau, je suis tombé dans le lait! » c'est-à-dire : je recommence une vie nouvelle et me nourris d'une nourriture divine.

Aristide le Rhéteur, dans le Discours qu'il prononça après la mort de son maître Alexandre, montre celui-ci reçu par les poètes, les rhéteurs, les historiens qui le couvrent de bandelettes et lui donnent la couronne; il montre Alexandre considéré comme un héraut *(céryce)* et un conducteur *(prohégète)* des Hellènes :

« Et si elles sont véridiques, les paroles de Platon et de Pindare et de tout l'atelier qui était autour d'Alexandre, et s'il y a des occupations de ceux qui sont chez Hadès, il est vraisemblable que maintenant les chœurs des poètes, dirigés par Homère, se tiennent devant lui, lui tendant la main, ainsi que les chœurs des orateurs et des historiens, chacun d'entre eux l'appelant et lui ordonnant de prendre place avec lui dans sa tente, le couronnant de bandelettes (ταινιούντων), lui donnant la couronne (ἀναδούντων), et non pas après jugement et après discussion entre eux, mais du premier cri; et je crois que, de beaucoup d'années, il ne descendra pas une tête digne de lutter avec lui, mais que son trône est stable, comme celui du meilleur héraut *(céryce)* et du meilleur conducteur *(prohégète)* des Hellènes » (Aristide, *Discours*, XII, tome I, p. 146).

Une inscription de Smyrne décrit ainsi l'arrivée dans le ciel, au milieu des dieux bienheureux, d'un initié qui semble, d'après le contexte, avoir été poète ou orateur :

« La Nuit, qui apporte le Sommeil, tient ma lumière de vie, après avoir par un doux sommeil délivré mon corps des maladies pénibles, apportant sur moi les dons de l'oubli par les ordres de la destinée; mon âme, hors de mon cœur, a couru vers l'éther, pareille au vent, soulevant par la course son aile légère dans l'air épais; et la maison des dieux bienheureux me tient, maintenant que je suis venu plus près; dans les demeures célestes je vois la lumière d'Érigénie (l'Aurore). L'honneur qui vient de Zeus, avec les dieux immortels, je l'ai, grâce aux paroles d'Hermès qui m'a conduit de ses mains dans le ciel, m'honorant aussitôt, et m'a donné une gloire éminente, d'habiter chez les Bienheureux dans le ciel étoilé. Assis sur des trônes d'or, dans l'amitié, près des trépieds et des tables d'immortalité, joyeux au festin, je suis regardé

comme un ami par les dieux qui, de leur tête immortelle, me sourient... (lacune du texte)... je verse en libations aux dieux immortels » (Kaibel, *Epigrammata graeca*, 312).

Dans tous les textes précédents, il s'agit de morts, qui refont la même ascension que lors de leur initiation dernière.

Mais voici un texte où il est fait allusion à la cérémonie même de l'initiation.

Clément d'Alexandrie, oppose la montagne de Dieu au Cithéron :

« C'est ici la montagne aimée de Dieu, sur laquelle ne se jouent pas des tragédies, comme sur le Cithéron, mais les drames de la vérité. C'est un mont plein de sobriété, ombragé par des forêts pures. Ceux qui y font les bacchants, ce ne sont pas les Ménades, sœurs de la Sémélé, atteinte par la foudre, qui s'initient à un impie partage de chair, mais les filles de Dieu, agnelles pleines de beauté, prophétisant les orgies vénérables du *Logos*, excitant un chœur plein de sage modération. Le chœur, ce sont les justes; le chant, c'est l'hymne du roi universel... Les prophètes parlent, le son de la musique retentit... Viens, ô vieillard! Laisse ta *mantique* (divination) et ta *Bacchique* (ton délire religieux), laisse-toi conduire vers la vérité! » (*Protreptique*, XII, *Patr. gr.*, t. VIII, p. 240).

Le philosophe chrétien rappelle là : le breuvage bu par l'initié, la régénération des initiés qui deviennent pareils à des agneaux, le chœur dans lequel est reçu l'initié, le chant, la musique.

§ V. — Comparaison avec les rites d'autres religions.

Dans les Mystères de Mithra, il y a une initiation de la couronne.

L'initié atteint la couronne malgré l'épée qui s'interpose; il la place sur sa tête; il reçoit l'ordre de l'enlever.

... *ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrorum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere, et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithram esse coronam suam, atque exinde nunquam coro-*

natur; idque in signum habet ad probationem sui, sicubi tentatus fuerit de sacramento: statimque creditur Mithrae miles, si dejecerit coronam, si eam in Deo suo esse dixerit (Tertullien, *De corona*, 15).

Tertullien veut dire qu'une couronne véritable attend le chrétien et que celui-ci doit mépriser certaines autres couronnes.



Lécythos près d'Acragas. Héraclès couronné.
(Otto Benndorf, *Griechische und Sicelische Vasenbilder*, Tab. XXXXII, 4.)

Voici la traduction littérale de tout le chapitre :

« Conserve sans tache pour Dieu la chose qui lui appartient. Il la couronnera, s'il le veut; et il le veut; il donne cette invite : *Celui qui vaincra, je lui donnerai la couronne de vie*. Combats toi aussi le bon combat, dont l'Apôtre croit à bon droit que la couronne lui est promise. L'ange aussi reçoit la couronne de victoire, s'avançant sur son cheval blanc, pour vaincre. Et un autre s'orne d'un entrelacement d'iris, dans la prairie céleste. Des prêtres aussi siègent couronnés : du même or le Fils de l'homme resplendit au-dessus de la nuée. Si de telles images s'offrent à la vue, quelles vérités sont exprimées par là? Pourquoi condamnes-tu ta tête au *strophiole* ou au *dracontarion*, alors qu'elle est destinée au diadème? Car le Christ Jésus nous a faits rois pour celui qui est Dieu et Père. Qu'y a-t-il de commun entre toi et une fleur qui doit mourir? Tu as la fleur sortie de la tige de Jessé, sur laquelle s'est reposée la grâce de l'Esprit divin, fleur qui ne se corrompt pas, qui ne se flétrit pas, qui dure toujours! Le bon soldat, en la choisissant, a avancé en dignité dans l'*ordination* céleste. Rougissez, vous, ses compagnons d'armes, car vous ne serez pas jugés par lui, mais par quelque soldat de Mithra, qui, recevant l'initiation dans une caverne, et vraiment dans le camp des ténèbres,

la couronne qui lui est offerte, défendue par le glaive, imitation du martyre, adaptée ensuite sur sa tête, il est averti par une main tendue devant lui de l'enlever de sa tête, et de la transporter, si par hasard, sur son épaule, disant que Mithra est sa couronne, et ensuite il ne se couronne plus jamais, et il a cela comme signe pour démontrer sa qualité, lorsqu'il est tenté au sujet d'un serment; et aussitôt il est cru soldat de Mithra, s'il a rejeté sa couronne, s'il a dit qu'elle est en son Dieu. Reconnaissons le talent du diable, qui imite certaines des choses divines pour nous confondre et nous juger d'après la foi des siens. »

Un autre texte de Tertullien prouve que le soldat de Mithra est vraiment couronné à la fin, tout comme l' « holoclère » éleusinien, devenu ami de la sagesse et ami de la guerre :

« *Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.*

Mithra marque ses soldats au front; il célèbre l'oblation du pain et introduit une image de la résurrection, et, sous le glaive, rachète la couronne » (*Des Prescript.*, ch. 40).

Johannès Lydus fait sans doute allusion à la même cérémonie que Tertullien quand il parle des mystères d'Héraclès, puis des insignes d'Héraclès :

« La couronne est le signe de la perfection; aussi la donnait-on au commencement aux dieux, aux rois, aux prêtres. Mais comme la fortune avait enlevé au mérite sa couronne, les prêtres désormais, se rasant la chevelure, font sur leur tête un cercle de cheveux au lieu de la couronne » (J. Lydus, *des Mois*, ch. 67).

Les Gnostiques ont conservé ce degré d'initiation, du moins pouvons-nous le présumer.

Un hymne naassénien représente l'âme tombée dans la matière, soumise au travail, recevant de temps en temps la lumière, incapable de sortir du mal si Jésus ne vient la délivrer :

« Il est un Psaume, répandu chez eux, par lequel ils semblent chanter tous les Mystères de l'égarement.
La Loi était, génitrice du Tout, premier Nous;
Comme deuxième, il y avait le chaos, répandu du premier enfantant;
La troisième, l'Ame a reçu la loi travaillante;
A cause de cela, gisant sous une forme de biche,
Dans la fatigue, dans la mort dominant son souci,
Tantôt, ayant la Royauté, elle regarde vers le Ciel,

Tantôt, jetée dans la misère, elle pleure,
Tantôt elle pleure, se réjouit,
Tantôt elle pleure, est jugée,
Tantôt elle est jugée, meurt,
Tantôt elle devient incapable de sortir du mal, l'infortunée,
Elle est entrée dans le Labyrinthe, errante.
Et Jésus a dit : Vois, Père!
La recherche des maux sur la terre
Erre loin de ton souffle.
Elle cherche à fuir le chaos amer,
Et ne sait comment elle passera.
A cause de cela, envoie-moi, ô Père!
Ayant les sceaux, je descendrai,
Je traverserai tous les Éons,
J'ouvrirai tous les Mystères,
Je montrerai les formes des dieux;
Et les secrets de la route sacrée,
Les appelant gnose, *je les livrerai* »
(*Philosophoumena*, V, 10, dans la *Patr. gr.*, tome 16[3], p. 3.519).

Les Gnostiques Naasséniens admettent une régénération produite par un *souffle* virginal.

Nous avons la-dessus un texte des *Philosophoumena* [1].

« Voilà, dit-il (il s'agit du Gnostique Naassénien), les Petits Mystères de la génération charnelle. Après y avoir été initiés, les hommes doivent s'arrêter, puis se faire initier aux Grands Mystères, ceux qui sont en haut du ciel [2]. Car ceux qui ont obtenu là-bas, dit-il, des morts plus grandes, reçoivent des sorts plus grands [3]. C'est là en effet, dit-il, la porte du Ciel, et c'est là la maison du Dieu, dans laquelle n'entrera, dit-il, aucun homme non purifié, ni le *psychique*, ni le charnel, mais elle est réservée aux *pneumatiques* seuls; étant arrivés là, ils doivent jeter leurs vêtements et devenir fiancés, eux qui avaient été dévirilisés par le *souffle* virginal. C'est là en effet la vierge qui a dans son sein, et qui reçoit, et qui enfante un fils, non *psychique*, ni corporel, mais bienheureux pendant les siècles des siècles. Au sujet de cela, dit-il, le Sauveur a dit expressément qu'étroite et resserrée est la porte qui emmène vers la vie. »

Les Valentiniens admettent l'existence de *Pneumatiques* qui retournent à la perfection, d'âmes *pneumatiques* qui sont féminines et s'unissent aux Anges :

1. *Philosophoumena*, V, 8, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 16, p. 3149.
2. Il s'agit de l'initiation aux grades supérieurs.
3. L'auteur cite Héraclite sans le nommer : voir plus haut, p. 153.

« Les Valentiniens admettent trois races d'hommes, le *pneumatique*, le *choïque*, le *psychique*, comme furent Caïn, Abel et Seth, et de ceux-ci les trois natures, non selon l'individu, mais selon la race. Le *choïque* s'en va à la destruction. Le *psychique*, s'il choisit ce qui est meilleur, se repose dans la médiété; s'il choisit ce qui est pire, il s'en va lui aussi vers le pire. Les *pneumatiques* que sème Achamoth depuis ce temps-là jusqu'à maintenant, dans les âmes justes, ceux-là élevés et nourris ici, parce qu'ils ont été envoyés sans inspiration (νήπια), plus tard jugés dignes de perfection, seront donnés comme épouses aux anges du Sauveur, leurs âmes, par nécessité, s'étant reposées dans la médiété, selon le démiurge, jusqu'à l'achèvement complet. Et celles qui sont psychiques, ils les divisent même encore, disant que les unes sont naturellement bonnes, les autres naturellement mauvaises : les bonnes sont celles qui sont capables de recevoir la semence, celles qui sont naturellement mauvaises ne reçoivent jamais cette semence (Saint Irénée, *Contre les hérésies*, I, 7, 5).

Chez Héracléon [1], il est question d'une eau qui donne l'immortalité; la Samaritaine qui la boit, c'est l'âme; elle s'unit avec son mari, qui est son plérôme :

« L'eau que le Sauveur donne, Héracléon dit qu'elle vient de l'Esprit et de sa puissance, et en cela il ne ment pas. Et pour l'expression *Tu n'auras pas soif pour l'éternité*, il l'a interprétée textuellement de la façon suivante : *Car sa vie est éternelle et ne se corrompt jamais, comme la première, celle du puits, mais elle reste; en effet la grâce et le don de notre Sauveur ne peut s'enlever et ne se corrompt pas dans celui qui y participe...*

. . . .

Et, sur cette expression : *Donne-moi de cette eau, afin que je n'aie plus soif et ne vienne plus puiser ici*, il (Héracléon) dit que la femme montre, par ces mots, que l'eau de Jacob est pénible à trouver, difficile à acquérir, non nourrissante...

Et il croit que celui qui est appelé par le Sauveur le mari de la Samaritaine, c'est son Plérôme afin que, devenue avec lui, elle

1. « (Héracléon)... voit, dans la Samaritaine, ...un membre de la race de lumière, une *pneumatique*... Lorsqu'elle demande à Jésus-Christ *de cette eau qui désaltère à jamais, qui la dispense de venir en puiser d'autre à la fontaine de Jacob*, elle lui exprime le désir d'être délivrée des embarras du judaïsme. Lorsque Jésus-Christ l'engage à avertir son époux, il entend, par cet époux, son ange, son *syzygos* dans le monde des Intelligences; c'est avec cette céleste moitié qu'elle doit venir au Sauveur, afin de lui demander la communication de la force nécessaire pour s'unir avec une moitié plus parfaite qu'elle. De même, l'eau est le symbole de la vie divine, la cruche, qui sert à recevoir, est le symbole des dispositions de la Samaritaine pour participer à cette vie » (Matter, *Histoire du gnosticisme*, II, p. 116).

puisse rapporter au Sauveur, de lui, la puissance et l'union et le mélange avec son Plérôme...

Sur ce mot : *Tu as dit avec raison que tu n'as pas de mari*, il donne ce commentaire : Parce que dans ce monde la Samaritaine n'avait pas de mari, car son mari était dans l'Éon...

Chez Héracléon nous trouvons : *Tu as eu six maris*, il explique que toute la méchanceté matérielle est montrée par les six maris, méchanceté à laquelle elle avait été attachée, dont elle se rapprochait, forniquant contre tout *logos*, outragée, rejetée, et abandonnée par eux... »

(*Fragmenta Gnostica*, *Patr. grecque* de Migne, tome 7, p. 1301-1304).

D'après les Valentiniens, il doit y avoir union du féminin au mâle, de la vie au *logos :*

«... Il faut que Bythus et Ennœa (*le Fond* et *la Réflexion*) soient unis, et *Nous* avec *Alétheia* (*Intellect* avec *Vérité*). De même encore *Logos* et *Zoé* (*Raisonnement* et *Vie*), émis par des êtres unis, doivent être unis en un seul être. Mais, d'après cela, Homme et Église, et toute autre émission des autres Éons, doivent contracter union et toujours coexister l'un avec l'autre. Et l'Éon femelle doit être de même avec l'Éon mâle, puisqu'elle est, pour ainsi dire, son affection » (Saint Irénée, *Contre les Hérésies*, II, 12).

Sans doute trouverions-nous des rites analogues dans d'autres mystères, si nous pouvions les connaître.

En tout cas, il est curieux de constater comment concorde avec la poésie naassénienne citée plus haut, et par conséquent avec les Mystères d'Éleusis, un chant funèbre des femmes bassoutos pleurant un homme regretté :

« Nous sommes restées dehors,
Nous sommes restées pour la peine,
Nous sommes restées pour les pleurs.
Oh, s'il y avait au ciel un lieu pour moi!
Que n'ai-je des ailes pour m'y envoler!
Si une forte corde descendait du ciel,
Je m'y attacherais, je monterais bien haut,
J'irais habiter là! »

(A Réville, *Les Religions des peuples non civilisés*, I, p. 155).

CHAPITRE X

INITIATION SACERDOTALE

Le second degré dans la hiérarchie supérieure est le Sacerdoce.

L'insigne de ce grade est le *strophion* ou bandeau, que les dignitaires de grade supérieur, par exemple le hiérophante, garderont le droit de porter :

A la bataille de Marathon, un Barbare adora le dadouque Callias, le prenant pour un roi à cause de sa chevelure et de son *strophion* : du moins Plutarque l'affirme-t-il [1].

Théon de Smyrne mentionne « le couronnement et la prise de bandelettes [2] ».

Dans une inscription du IIe siècle après J.-C., un hiérophante rappelle qu'il reçut le *strophion*, ou bandeau, devant l'Autocrate Dieu Antoine [3].

§ I. — Principe de l'initiation.

Ce grade comprend tous ceux qui peuvent être *dadouques*, c'est-à-dire porter dans les cérémonies le flambeau illuminateur et purificateur.

Synésius [4], quand il fait allusion aux grades successifs, dit : « Il faut être choreute avant d'être dadouque, il faut être dadouque avec d'être hiérophante. »

A ce grade, les Grecs assimilent celui du philosophe :

« Le philosophe doit avoir toutes les fonctions du prêtre, savoir établir les statues, connaître les *orgiasmes*, les *télétés* et les purifications » (Porphyre, *De l'abstin.*, II, 49, 192).

1. Plutarque, *Aristid.*, 5.
2. Voir plus haut, p. 154.
3. *Ephéméris archaeol.*, 1895, p. 114.
4. Texte cité plus haut, p. 155.

En effet, les Grecs ont souvent marqué la supériorité de la philosophie sur la rhétorique et la poétique [1]. Or la rhétorique et la poétique appartiennent au grade inférieur.

Les dignitaires du premier degré étant comparés à des choreutes, leur chef, le coryphée, est assimilé au dadouque; or « le philosophe est appelé coryphée de la sagesse [2]. »

Le philosophe s'assimile au prêtre *(hiéreus)* et l'on peut dire indifféremment, pour le même grade, *prêtre* ou *philosophe;* mais Platon, dit Olympiodore, a employé le mot *bacchos;* ce mot convient à la fois au prêtre et au philosophe, puisque *bacchos* implique séparation du monde de la genèse; le mot *bacchos* convient au prêtre qui montre la lumière indicible, et il convient au philosophe qui éclaire ses disciples par le raisonnement :

« Beaucoup mettent en première place la philosophie, comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres philosophes; d'autres mettent en première place la *hiératique* comme Jamblique, Syrianos et Proclus et tous les autres *hiératiques*; mais Platon, considérant que les appellations de côté et d'autre sont multiples, les a réunies en une seule vérité, donnant au philosophe le nom de *bacchos.* En effet, si l'on considère comme moyen terme la notion *celui qui s'est séparé de la genèse*, ce moyen terme montre l'identité des deux appellations [3] : mais il est évident qu'il honore le philosophe en même temps que le *bacchos*, le *nous* en même temps que le dieu, et la lumière qui est dite, en même temps que la lumière indicible » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 123).

D'après une formule citée par Platon et empruntée sans doute à la poésie orphique et aux Mystères [4] « beaucoup portent le narthex, mais peu sont bacchoi ». Or les porteurs de narthex sont ceux qui vivent à la façon titanique, c'est-à-dire ceux qui vivent de la vie divisée, et le *bacchos* devient pareil à Dionysos :

« Socrate, à la façon d'Orphée, appelle les gens de la foule *porteurs de narthex*, parce qu'ils vivent à la façon titanique... » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, p. 122).

1. Platon, *Théétète*, 173 c et ailleurs; Synésius, *Dion*, 6, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1133.
2. Synésius, *Dion*, 5, *Patr. gr.*, t. 66, p. 1128.
3. Le *Bacchos* est celui qui s'est séparé de la génération : il est donc identique au philosophe et au prêtre qui sont eux aussi séparés de la génération.
4. Voir plus haut, p. 62.

« Le premier *Bacchos* c'est Dionysos... Celui qui a été consacré à Dionysos, comme lui étant assimilé, participe au nom » (Id., *ibid.*, p. 122, 22).

« Les âmes deviennent *Bacchoi*, c'est-à-dire *holoclères*, selon le Dionysos qui reste en haut » (Id. *ibid.*, p. 120, 7).

« La *télété* en effet, c'est la *baccheia* des vertus. Et il dit : *Beaucoup sont porteurs de narthex, mais peu sont bacchoi*, appelant *porteurs de narthex non bacchoi* les politiques, mais *porteurs de narthex et bacchoi* les cathartiques; car nous sommes enchaînés dans la matière comme des Titans à cause du partage nombreux — car il y a beaucoup de *mien* et de *tien* — et nous nous éveillons comme *bacchoi;* aussi devenons-nous plus *mantiques* (plus propres à prédire l'avenir) à l'approche de la mort, et Dionysos est éphore de la mort et de toute *baccheia* » (Olympiodore, *Commentaires sur le Phédon*, édition Norvin, p. 48).

Suivant le mythe, les Titans ont attiré Dionysos en lui tendant le *narthex*, et ils l'ont déchiré et dévoré. Puis ils ont été foudroyés, enchaînés et précipités sous la terre. De leur cendre sont nés les hommes qui vivent d'une vie titanique, mais qui ont en eux une portion infime de Dionysos et qui doivent redevenir Dionysos ou Bacchos. Or le mythe représente la destinée de l'âme qui vient dans le monde pour l'éclairer et qui semble se partager dans les parties du monde et dans les corps, mais qui doit cependant s'évader au-dessus du monde et des corps [1].

Et Plotin, dans l'Ennéade quatrième, qui correspond au degré dont il est question présentement, explique que l'âme est indivise quand elle est en haut, mais divisée quand elle est dans le corps :

« C'est dans le monde intelligible qu'est l'être véritable, et le *Nous* est sa partie la plus noble, mais les âmes aussi sont là-haut, car elles viennent de là-haut, et elles sont ici aussi... Le *Nous* reste toujours indivis et sans partage, mais elle a une nature à subir la division; cette division, c'est son éloignement et sa venue dans le corps... » (Plotin, IV, 1, 1).

Cette division de l'Ame est symbolisée par le mythe de Dionysos, dit encore Plotin :

1. Olympiodore ,*Sur le Phédon* ,p. 86 et *passim*.

« Les âmes des hommes, ayant vu leurs images comme dans le miroir de Dionysos, ont été là-haut, et se sont élancées d'en haut, sans être séparées de leur principe et de leur *Nous*. Car elles ne sont pas venues avec le *Nous*... » (Plotin, IV, 3, 12).

L'âme vient pour mettre en ordre ce qui est dans le monde, et elle ne subit aucun dommage de son contact avec le monde :

« L'âme, être divin, issu d'en haut, vient à l'intérieur du corps; étant le dieu second (ὕστερος), elle s'avance par une inclination volontaire, à cause de la puissance, pour mettre de l'ordre dans ce qui est après elle; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal... » (Plotin, IV, 8, 5).

Ainsi, dans cette initiation, l'âme qui est primitivement un Dionysos, redevient un Dionysos capable d'ordonner le monde.

Mais les mythes, pour exprimer la destinée de l'âme humaine, font intervenir d'autres puissances, Perséphone, Prométhée, Héraclès, Apollon, Athéna, Déméter... :

« A la façon de Coré l'âme descend dans la genèse; à la façon de Dionysos, elle est partagée par la genèse; à la façon de Prométhée et des Titans, elle est attachée dans le corps; mais elle se délivre ayant eu de la force à la façon d'Héraclès, elle se recompose grâce à Apollon et à Athéna la salvatrice, en philosophant réellement de façon pure; et elle remonte avec Déméter vers ses propres causes » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 111).

Le mythe de Prométhée, avec ses différentes formes, représente bien la condition de l'homme, à la fois divin et enchaîné dans la matière.

Chez Plotin, il a la forme suivante : Prométhée, la Providence, a fabriqué Pandore, l'âme à laquelle tous les dieux ont fait des cadeaux, c'est-à-dire l'âme qui a reçu des astres ses facultés diverses; Prométhée a voulu refuser les cadeaux des dieux, car il vaut mieux vivre dans l'intelligible; mais il a été enchaîné, c'est-à-dire que le *Nous* est lié à l'âme; il est délivré par Héraclès, ce qui signifie qu'en réalité il a en lui-même le pouvoir de se délivrer.

« Par là, notre monde, qui a beaucoup de lumière et qui est éclairé par les âmes, s'orne, recevant d'autres embellissements après les premiers, l'un venant de l'autre, de la part de ces dieux et de ces *Nous* qui donnent des âmes. Et c'est vraisemblablement ce que signifie le mythe : Prométhée ayant façonné la femme, les autres dieux l'ornèrent, et Aphrodite et les Charites lui donnèrent un cadeau, et chacun lui fit un don, et on lui donna son nom à cause du don (δῶρον) et parce que tous (πάντες) avaient donné. Car tous les dieux firent des dons à cet être façonné par la providence (*prométhéia)*. Et Prométhée refusant leur don, qu'est ce que cela peut signifier, sinon que le choix dans le monde intelligible est meilleur? Celui qui a fait Pandore est lui-même enchaîné, parce qu'il s'attache à ce qu'il a fait, et un tel lien vient du dehors; et la délivrance vient d'Héraclès, parce qu'il a en lui le pouvoir d'être délivré » (Plotin, IV, 3, 14).

Le Bacchant devient analogue au dieu; par conséquent il a un pouvoir sur la nature :

« La parole *J'ai été bacchant en même temps* signifie : *j'ai agi de façon partielle.* Car les Bacchantes sont éphores de la démiurgie séparée » (Hermias, *Sur le Phèdre*, p. 79, édit. Couvreur p. 80).

L'âme, venue du monde intelligible, est tombée dans le monde matériel et visible, comparable à un antre, ou à une caverne obscure. Elle doit s'en échapper et retourner vers la lumière.

Une initiation supérieure fait accomplir ces démarches dès la vie présente et ceux qui reçoivent cette initiation ont accès au séjour brillant qu'habitent les hommes pareils aux dieux.

Qu'il suffise de citer quelques textes sur la valeur symbolique des rites — textes auxquels s'ajouteront les textes cités au paragraphe suivant.

L'antre représente le monde d'après les Anciens :

« La caverne par laquelle Cérès était descendue dans les Enfers, cherchant sa fille, a été appelée le monde » (Servius, *Sur les Bucoliques*, III ,105).

Les âmes humaines sont enfermées dans cette caverne par suite d'une punition :

« Elles sont renfermées dans une caverne par suite d'une punition divine » (Plotin, IV, 8, 5).

Mais on peut dire aussi qu'elles sont venues accomplir une mission :

« Si chacune des âmes a été envoyée dans le monde,c'est pour qu'il fût parfait » (Plotin, IV, 8, 1).

L'âme illumine un peu ce monde obscur :

« (Les choses de ce monde) sont comme les dernières lueurs d'un feu, postérieures à lui, et issues de l'obscurité de ce dernier feu intelligible qui est l'âme. Puis cette obscurité est éclairée, et il y a comme une forme qui flotte sur ce fond qui est l'obscurité complète et l'obscurité première; ce fond ténébreux est ordonné par l'âme selon la raison; l'âme, dans sa totalité, possède en elle la puissance d'ordonner ces ténèbres suivant des raisons... » (Plotin, IV, 3, traduction Bréhier).

L'âme dans la matière est pareille aux Titans foudroyés, dispersés en morceaux et ensevelis sous la terre :

« Nous sommes enchaînés dans la matière comme des Titans, à cause du partage en nombreuses parties..., et nous nous réveillons comme Bacchoi... » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, p. 48, édit. Norvin).

Il faut qu'elle s'élève au-dessus de cette matière, pour voir la réalité vraie, et qu'elle y revienne ensuite pour l'organiser et pour diriger les hommes qui y vivent.

§ II. — Rites de l'initiation.

Le candidat est assis dans une salle basse et sombre, enchaîné, tournant le dos à la lumière. — Il représente ainsi l'Ame qui a quitté le monde intelligible et habite le monde sensible.

Il doit briser ses chaînes pour remonter vers la lumière — de même que la Pensée doit s'évader du monde sensible pour retourner vers le monde intelligible.

La pente qu'il doit remonter est rude et pleine d'obstacles. Il lui faut un être aimé qui l'aide.

Il monte sur un char — char qui représente les facultés de l'âme : le cocher est le *Nous* (la Pensée), les deux chevaux sont le *thumos* et l'*épithumia*. Il doit habituer les deux chevaux à tendre vers la même direction, et à gagner le sommet.

Peut-être y a-t-il une autre épreuve à subir avant d'atteindre le sommet. Il s'agit alors de sauter dans l'eau — pour abandonner toutes les passions mauvaises, tous les amours humains —, de monter sur une barque, conduite par l'Aimé, d'aborder à l'autre rive et de monter en courant.

En haut, il aura le contact sacré et l'illumination.

Voyons successivement les textes qui nous renseignent sur les principales phases

1. l'enchaînement dans la caverne et la délivrance,
2. l'ascension,
3. le saut dans la mer,
4. l'initiation à l'amour mystique ou à l'amour philosophique,
5. la réception de la dignité.

1. *Enchaînement dans la caverne.*

Les initiés sont amenés dans une caverne — ou ce qui simule une caverne—; ils sont enchaînés; il faut que l'un d'entre eux se lève et aille vers la lumière.

Platon, au VII[e] livre de la *République*, développe la fameuse allégorie de la caverne :

Au fond d'un autre souterrain, ouvert dans sa profondeur à la clarté du jour, des hommes sont retenus, depuis l'enfance, par des chaînes qui leur étreignent les jambes et le cou; ils ne peuvent se mouvoir, ni tourner la tête; derrière eux et au loin brille un feu, auquel conduit un chemin escarpé. Ainsi ils ne peuvent voir que des ombres. L'un des captifs se lève, tourne la tête, avance. On l'arrache de la caverne, on le traîne par le sentier dur et escarpé jusqu'à la lumière...

Or cet antre représente le monde visible; les liens signifient le corps, le captif libéré représente l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible.

Il ne sera pas permis au philosophe de rester là-haut; il lui faudra redescendre chez les prisonniers et prendre part à leurs travaux [1]; les philosophes devront prendre en mains la conduite et la garde des autres [2].

1. *République*, 519 e.
2. *République*, 520 a.

Puisqu'il s'agit de former des philosophes capables de diriger les autres hommes, nous pouvons penser que Platon fait allusion aux rites par lesquels on forme les prêtres[1].

Dans la IVe Ënnéade, correspondant à l'initiation du prêtre ou du philosophe, Plotin signale le sort des âmes enfermées à l'intérieur d'une caverne, enchaînées et ensevelies :

« Le corps est une prison et un tombeau, et le monde une caverne et un antre » (Plotin, IV, 8, 3). IV, 8, 4, etc.

« ...les liens qui attachent (les âmes) à leurs peines... » (*ibid.*, IV, 3, 12).

« Ensuite les âmes furent retenues en bas, et entravées par les liens de la charlatanerie » (IV, 3, 17).

Et Proclus rappelle que l'appellation de l'antre est ancienne [2] :

« La parole des Anciens qui appellent le monde un antre et une prison et une caverne » (Proclus, *Sur le Timée*, 101).

Nous savons que dans des cérémonies religieuses, instituées par Zoroastre, un antre représentait le monde. Nous savons que, chez Empédocle, des puissances étaient représentées amenant les âmes dans un antre; et qu'il faut rattacher à ces idées celles des Pythagoriciens et celles qu'a exprimées Platon au VIIe livre de la *République.* Il y a donc là l'image d'un rite religieux très antique :

« Selon Euboulos, Zoroastre le premier consacra en l'honneur de Mithra, créateur et père de toutes choses, un antre naturel, arrosé par les sources, couvert de fleurs et de feuillages. Cet antre représentait la forme du monde créé par Mithra... S'inspirant de ces croyances, les Pythagoriciens, et, après eux, Platon, appelaient le monde un antre et une caverne. En effet, chez Empédocle, les forces qui conduisent les âmes disent : *Nous sommes venues sous cet antre couvert d'un toit;* et, chez Platon, au septième livre de la République, il est dit : *Représente-toi les hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne...* » (Porphyre, *De l'antre des Nymphes*, 6-9).

1. Voir plus haut, p. 157, p. 280.
2. Pythagore est descendu dans l'antre de l'Ida en compagnie d'Epiménide (Diog. Laërce, VIII, 3); Apollonius de Tyane descend dans la grotte de Trophonios (Philostrate, *Vie d'Apoll.*, VIII, 19).

Mais Platon [1] lui-même a révélé en termes positifs que la formule d'après laquelle l'âme est dans une prison est une formule des Mystères, et cette affirmation est reprise par Plotin :

« Platon dit que l'âme est dans les chaînes et qu'elle est ensevelie dans le corps, et la parole prononcée dans les Mystères, ἐν ἀπορρήτοις, que l'âme est dans une prison, il affirme que c'est une grande parole; et ce qu'il appelle la caverne, ce qu'Empédocle appelle l'antre, cela me semble être le Tout, puisque, la marche vers l'intelligible, il l'appelle délivrance des chaînes et ascension hors de la caverne » (Plotin, IV, 8, 1).

L'initié doit se débarrasser de ses chaînes pour remonter vers la région supérieure qui représente le monde intelligible.

Du moins les auteurs grecs le disent-ils, soit en parlant du philosophe qui arrive à la perfection, soit en parlant du philosophe mort qui monte dans la région où il doit aller à cause de son initiation.

Dans le *Phédon* de Platon, il est répété plusieurs fois que le philosophe doit se libérer et se purifier.

Il est dit d'abord :

« Eux-mêmes (les philosophes) estimant qu'il ne faut pas agir contrairement à la philosophie, ni résister à la délivrance et à la purification qui vient d'elle, se tournant vers elle, la suivent où elle les conduit » (Platon, *Phédon*, 82 *d*).

Il est dit ensuite :

« La philosophie a pris leur âme (philosophes) quand elle était complètement enchaînée dans le corps et collée à lui, forcée d'examiner les êtres à travers ce corps comme à travers une barrière, et non pas par elle-même et à travers elle-même, tournant (κυλινδουμένην) dans une ignorance complète. Et la force (δεινότητα) de cette barrière, elle vit qu'elle tenait à *l'épithumia* (à la force des passions), en sorte que l'enchaîné est celui qui contribue le plus à l'enchaînement » (Platon, *Phédon*, 82 d et suiv.)

« L'âme de l'homme philosophe... se garde bien d'imaginer que la philosophie va le délivrer et que, pendant cette délivrance, elle-même peut s'abandonner aux voluptés et aux chagrins pour qu'ils l'enchaînent de nouveau; elle ne cherche pas à accomplir un travail

1. Platon, *Phédon*, 62 b.

sans fin de Pénélope qui reprend le métier pour défaire ce qu'elle a fait. Mais, préparant le calme (de ces voluptés et de ces chagrins), suivant le raisonnement et y restant toujours attachée, contemplant le vrai, le divin, et ce qui est au-dessus de l'opinion, se faisant nourrir par celui-là (le raisonnement) elle croit qu'il faut qu'elle vive ainsi tant qu'elle vit, et, quand elle meurt, arrivant vers ce qui lui est parent et analogue, qu'elle soit débarrassée des maux humains » (Platon, *Phédon*, 84 a).

La même idée qu'il faut se libérer des chaînes pour devenir philosophe se retrouve chez Plotin et chez Olympiodore :

« L'âme, tombée, est dans les chaînes... on dit qu'elle est ensevelie et qu'elle est dans une caverne, mais elle se retourne vers la pensée, elle se délivre de ses chaînes et elle remonte, quand elle prend dans la réminiscence un point de départ pour contempler ce qui est » (Plotin, IV, 8, 4).

« Celui qui de façon dionysiaque est débarrassé de ses peines et dégagé des chaînes, et relâché de la prison, ou plutôt de la vie étroite, cet homme est le philosophe *cathartique* (Olympiodore, *Sur le Phédon*, 122, édit. Norvin).

En effet, se libérer des chaînes, et monter hors de la caverne signifie marcher vers l'intelligible :

« La marche vers l'intelligible, il l'appelle délivrance des chaînes et ascension hors de la caverne » (Plotin, IV, 8, 1).

Thémistius, rapportant la mort de son père, philosophe assimilé à un dadouque, s'écrie :

« S'il faut en croire la philosophie qui, après t'avoir transporté récemment dans le bienheureux voyage, revient de là-bas pour nous l'annoncer, aussitôt que tu fus délivré du lien de la nature, sans avoir brisé ni arraché celui qui te retient encore, mais parce qu'il s'était détaché et défait de lui-même, aussitôt tu te précipitas en haut vers l'éther et le ciel[1]... »

Le philosophe mort, accomplissant les rites qu'il a exécutés dans l'initiation [2], se délivre donc de ses chaînes et monte vers le haut.

Dans la cérémonie de l'initiation, il faut quelqu'un qui brise les chaînes.

1. Voir le texte plus loin, p. 304.
2. Voir ci-dessus, p. 115.

Platon a bien dit que le captif, libéré de la caverne, est entraîné vers le haut (*République*, 514 *c*).

« Il ne faut pas essayer de conquérir la vérité par ses seuls efforts » a dit Synésius dans le traité qu'il a consacré à ce grade (*Dion*, 9, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1141).

Dans le mythe de Prométhée, c'est Héraclès le libérateur.

Suivant le texte du *Phédon*, c'est la philosophie qui délivre. Et chez Thémistius, c'est la philosophie qui a emmené dans l'éther le philosophe mort.

Mais, d'après une opinion plus mystique, c'est Dionysos qui est cause de délivrance :

« Il est celui qui détache le lien de ceux qu'il veut, puisqu'il est cause de la vie séparée...

Dionysos est cause de libération; et le dieu est Lyseus; et Orphée déclare : *Les hommes enverront des hécatombes parfaites dans toutes les saisons revenant tous les deux ans; ils accompliront les orgies, demandant la libération d'ancêtres injustes; et toi, possédant la puissance sur tous ceux que tu voudras, tu les délivreras des peines terribles et de l'aiguillon infini* » (Olympiodore, *Comm. sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 87).

Or celui qui garde dans la prison, c'est Dionysos lui-même :

« Ce qui garde, c'est Dionysos lui-même... il est cause de la vie divisée... » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, p. 87).

En d'autres termes on dit que Dionysos est « gardien de l'antre [1] ».

Cependant on peut dire aussi que c'est Zeus qui garde [2], ou les dieux nouveaux, et qu'ils sont aussi les libérateurs :

« Les dieux nouveaux enchaînent les âmes dans les corps, quand ils tissent les êtres vivants, pour l'animation, empruntant des parties aux éléments; mais quand ils dissolvent les êtres vivants en rendant les emprunts, alors ils délivrent les âmes des corps. » (Olympiodore, *Sur le Phédon*, édit. Norvin, p. 88).

Comme l'initié est un Dionysos, c'est en réalité lui-même qui se maintient en prison d'abord, et lui-même qui se

1. Sur Dionysos ἀντρόφυλαξ, voir Cumont : *La grande Inscription bachique du Metropolitan Museum* (*American Journal of Archaeol.*, 1933, p. 258).
2. Olympiodore, *op. cit.*, p. 87.

libère enfin : c'est-à-dire, comme l'ont vu Platon [1] et Pythagore [2], l'âme est tenue prisonnière par ses passions et libérée par le *Nous* (par la Pensée).

2. *L'ascension.*

Il semble que l'initié monte parfois seul.

Voici quelle est la voie décrite par Synésius.

« Il s'est préparé sa route, et il monte degré par degré, en sorte qu'il peut faire quelque chose par lui-même. En s'avançant il est probable qu'il rencontrera l'objet de son amour. S'il ne le rencontre pas, il est du moins sur la route, et cela n'est pas une petite chose, mais ainsi il arriverait à différer des autres hommes plus que ceux-ci des animaux. A ce dernier point, un certain nombre d'entre nous peuvent y arriver, l'entreprise étant conforme à la nature.

Mais là-bas, à moins que quelque noblesse d'âme ne se rencontre, dirigeant d'en haut la première descente et le caractère éminent de la pensée, de façon à se suffire à soi-même et à tirer de soi-même le principe du mouvement...

Car la semence intérieure, il est habile à l'augmenter, et, ayant pris une petite étincelle du *logos*, à mettre le feu à tout un bûcher...

Là-haut, à ceux-là seuls qui sont bienheureux par leur famille, cette fin peut échoir » (*Dion*, 8, dans la *Patr. gr.*, t. 66, p. 1136).

Mais il arrive plus souvent qu'il soit aidé dans sa marche.

Si l'on pense que le texte de Thémistius, qui sera donné plus loin, concerne cette initiation, ou plutôt concerne l'ascension au ciel d'un homme qui a reçu cette initiation, on voit que cet homme supérieur monte au ciel sur un char :

« S'il faut en croire la philosophie qui, après t'avoir transporté récemment dans le bienheureux voyage, revient de là-bas pour nous l'annoncer, aussitôt que tu fus délivré du lien de la nature, sans avoir brisé ni arraché celui qui te retenait encore, mais lui-même s'étant détaché et défait, aussitôt tu te précipitas en haut vers l'éther et le ciel, après avoir uni l'attelage des chevaux immortels que pendant si longtemps tu avais nourris et soignés, que tu avais habitués à s'élancer ensemble et à courir ensemble... » (Thémistius, *Discours*, XX, p. 286, édit. Dindorf).

1. Platon, *Phédon*, 82, texte cité ci-dessus.
2. Pythagore, cité par Porphyre, *Pensées*, VII et XXII.

L'initié doit arriver vers ce qui lui ressemble, c'est-à-dire ce qui est divin, immortel et sage, en quittant les passions et les faiblesses de la condition humaine :

« Si tel est son état (de l'âme), c'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est et divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur, où égarement, déraison,terreurs,sauvages amours, tous les autres maux de la condition humaine, cessent de lui être attachés, et comme on dit de ceux qui ont reçu l'initiation, c'est véritablement dans la compagnie des dieux qu'elle passe le reste de son temps » (Platon, *Phédon*, 81 *a*).

3. *Le saut dans la mer.*

Toute une série de mythes représentent un dieu, ou un homme, ou une femme, sautant de la roche Leucade — parfois on trouve le mot Leucate — dans la mer pour fuir un amour cruel et s'en guérir, comme aussi pour obtenir un amour désiré, et d'autre part pour fuir la vie que l'homme a sur la terre et les défauts de la condition humaine.

Or l'initiation sacerdotale, ou l'initiation philosophique, comporte l'abandon de la condition humaine; mais elle doit donner la faculté d'enseigner et d'initier, et par cela même, nécessite la faculté d'aimer celui qui mérite d'être initié.

D'autre part un texte, unique il est vrai, fait savoir que ce sont les prêtres qui accomplissent le saut rituel.

Nous pouvons donc considérer qu'un saut rituel fait partie de cette initiation.

Il est évident du reste que le saut de Leucade ne peut intervenir dans les initiations éleusiniennes que sous forme de récit ou que, s'il y a rite, le rite ne comporte qu'une imitation du saut accompli autrefois à Leucade.

Voici donc les principaux textes relatifs à un personnage divin ou héroïque, ou à des hommes qui ont accompli le saut de Leucade pour se guérir d'un amour ou gagner un amour,

puis les textes plus rares où la roche Leucade apparaît comme placée sur la route qui mène vers les dieux,

puis un texte relatif au plongeon dans la mer qui délivre de la nature humaine et de ses faiblesses;

puis les textes relatifs à l'amour philosophique, propre à ceux qui prennent un caractère divin.

Aphrodite, sur le conseil d'Apollon, sauta de la roche Leucade, et fut délivrée de l'amour qu'elle portait à Adonis; en cela elle imitait Zeus; à son imitation les hommes sautent de la roche Leucade pour se libérer d'un amour.

« La roche Leucade a reçu son nom de Leucon, compagnon d'Ulysse, qui était Zacynthien d'origine, et fut tué par Antiphos, dit le poète; c'est cet homme qui fonda, dit-on, le *hiéron* d'Apollon Leucatos. Tous ceux, dit-on, qui sautent du haut de ce rocher sont guéris de l'amour. En voici la cause. Après la mort d'Adonis, Aphrodite, dit-on, errant et cherchant, le trouva à Araes, ville de Cypre, dans le sanctuaire d'Apollon Érithios, et l'enleva, après avoir révélé à Apollon son amour pour Adonis. Alors Apollon l'emmena à la roche Leucade et lui ordonna de se jeter du haut du rocher, et elle, s'étant jetée, fut guérie de son amour. Comme elle demandait la cause, Apollon lui raconta que, en qualité de devin *(mantis)*, il avait connu que Zeus, toujours épris de Héra, allant sur cette pierre s'y asseyait et était délivré de son amour. Ainsi de nombreux hommes, et de nombreuses femmes, torturés par l'amour, furent débarrassés de l'amour après avoir sauté du haut de cette pierre, Artémise, Hippomédon et d'autres » (Photius, *Bibliothèque*, cod. 190, p. 153 a, citant Ptolémée Héphestion, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 104).

Une femme éprise de Phaon — l'homme qui a reçu d'Aphrodite le don de plaire — et ne pouvant se faire aimer de lui, sauta de la roche Leucade; son exemple est suivi par ceux qui chaque année se jettent de la roche dans la mer :

« Varron dit qu'un temple fut consacré à Vénus par Énée, au lieu où est maintenant Leucas; quoique Ménandre et Turpilius, les auteurs comiques, disent qu'il a été établi par Phaon le Lesbien. Celui-ci, batelier, habitué à transporter pour un salaire les gens de Lesbos au continent, transporta gratis Vénus changée en vieille femme; il reçut d'elle un *alabastron* de parfum... et il attirait les femmes à son amour; il y en eut une qui, ne pouvant l'obtenir, se jeta du mont Leucate; c'est de cela que s'autorisent ceux qui chaque année se jettent de ce mont dans la mer.

Certains disent que cela se fait à cause de l'enfant Leucate, le-

quel, alors qu'Apollon voulait l'enlever, se précipita dans la mer et fit que le mont reçut de lui son nom » (*Comment. de Virgile, Énéide*, III, 279).

Suivant d'autres, Sappho, éprise de Phaon, se jeta de la roche Leucade à la demande d'Apollon. D'autres croient que le premier à faire le saut fut Céphalos, fils de Déionée.

Voici ce que raconte Strabon (X, 2, 9) :

« Le temple de Leucatas a aussi le *Saut*, qui, croit-on, guérit les amours. C'est là, dit-on, que Sappho la première, comme l'affirme Ménandre,

poursuivant le magnifique Phaon
d'un désir aiguillonnant, se jeta d'un saut
du haut du rocher visible de loin, sur ta prière
ô Roi Maître.

Ménandre dit que Sappho sauta la première, et d'autres, plus amis de l'antiquité, disent que ce fut Céphalos, fils de Deïonée, épris de Ptérélas. »

Chez Ovide, c'est pour obtenir l'amour de Phaon que Sappho accomplit le saut, et Ovide évoque le souvenir antérieur de Deucalion qui, par le saut, gagna le cœur de Pyrrha.

Sappho s'exprime ainsi :

« Nous irons, ô nymphes! Et nous gagnerons les rochers indiqués. Que la crainte s'éloigne, vaincue par un désir furieux! Quoi qu'il arrive, il en sera mieux que maintenant. Air, viens au-dessous de moi! Ces corps, qui sont les miens, n'ont pas beaucoup de poids. Toi aussi, tendre Amour, mets des plumes au-dessous de moi quand je tomberai » (Ovide, *Épître* XV, 171).

La Naïade avait dit à Sappho :

« De là s'est précipité Deucalion, brûlant d'amour pour Pyrrha, et il pressa les eaux sans se blesser le corps. Sans retard, l'Amour se déplaça et toucha le cœur, lent à s'émouvoir, de Pyrrha; Deucalion était délivré de sa flamme » (*Épître* XV, 167 et suiv.).

Il existe d'autres témoignages divers sur le saut de Sappho :

« Sappho se précipita dans la mer du mont Leucate » (Suidas).

« Sappho, Lesbienne de Mitylène, chanteuse, c'est elle qui, par

amour pour Phaon le Mitylénien, se précipita du Leucate. Quelques-uns ont écrit que la poésie lyrique est d'elle aussi » (Suidas).

« Phaon : se dit de ceux qui sont aimables et très brillants. On raconte que Sappho, avec beaucoup d'autres, fut prise d'amour pour Phaon, non pas Sappho la poétesse, mais la lesbienne, et que, ne réussissant pas, elle se jeta du haut de la roche Leucade (Suidas, au mot *Phaon*. Photius dit la même chose).

« Sappho la téméraire qui ne redouta pas Chalcide (Leucade dans certains manuscrits) » est-il dit chez Stace (*Silves*, V, 3, 155).

« Leucate : rocher du continent; d'où les prêtres (οἱ ἱερεῖς) se jettent dans la mer. C'est Sappho la poétesse qui fit cela la première pour Phaon, dit-on; d'autres disent que c'est l'hétaïre, car il y en eut une autre, Lesbienne, hétaïre » (Photius).

Dans la *Leucadia* de Turpilius [1], citée par Cicéron, on voyait qu'Apollon et Neptune (Poseidon des Grecs) portaient secours à l'amoureuse — qui était probablement Sappho — :

« S'il y a un amour — et il y en a certainement un — qui ne diffère pas ou diffère peu de la folie, comme dans la *Leucadia : S'il est un dieu qui ait souci de moi...* Cet amour donc paraît insensé aux siens eux-mêmes. Mais quelles tragédies il produit : *Toi, Apollon le Saint, je t'appelle : porte-moi secours! Et toi Neptune tout-puissant! Et vous aussi, vents!...* » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, 34).

Les peintures du temple antique retrouvé à Rome près de la Porte Majeure représentent Sappho se jetant dans la mer, une barque prête à la recevoir et à la transporter sur une autre rive où Phaon-Apollon l'attend [2].

Au lieu de Sappho, nous voyons aussi Anacréon accomplir le saut, sous l'influence de l'amour :

« Soulevé du rocher Leucade, je roule dans la mer écumante, ivre d'amour » (Anacréon, 15, dans l'*Anthol.* de Hiller-Crusius).

Un texte d'Élien mentionne seulement le saut accompli en l'honneur d'Apollon :

1. La *Leucadia* est une pièce de Turpilius, tirée de la *Leucadia* d'Alexis (Athénée, III, p. 94, XI, p. 498). Varron, d'après le texte cité ci-dessus, rapprochait Turpilius et Ménandre.

2. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 371 et suiv.; Karl Kerenyi, *Der Sprung von Sappho, Archiv für Religionswissenschaft*, 1926, p. 61 et suiv. Voir, sur l'ensemble de la question et la bibliographie, le bel article de J. Hubaux, *La Basilique de la Porta Maggiore, Antiquité classique*, t. I, p. 375 et suiv.

« A Leucade, il y a un promontoire élevé; là est établi un temple d'Apollon, et ceux qui l'honorent l'appellent Actium. Ainsi, quand doit venir la panégyrie, pendant laquelle on saute en l'honneur du dieu, on sacrifie un bœuf aux mouches; celles-ci, gorgées de sang, disparaissent... » (*Élien*, *Nature des animaux*, XI, 8).

Du reste, indépendamment de Leucade, il existe un plongeon rituel par lequel on devient meilleur [1].

C'est le plongeon, par exemple, qui a été accompli autrefois, suivant Ovide, par le pêcheur Glaucus.

Voici comment il raconte lui-même ce qui lui est arrivé après qu'il a mangé d'une certaine herbe :

« O Terre que je ne regagnerai plus, adieu! et je plongeai mon corps sous les profondeurs de la mer. Les dieux de la mer me reçoivent et m'associent à leur honneur et prient Océan et Téthys de me dépouiller de tout ce qui est mortel en moi. Je reçois d'eux une lustration *(lustror)* et quand ils ont dit sur moi neuf fois une incantation *(carmen)* propre à purifier de tout mal *(nefas)* ils m'ordonnent de recevoir cent fleuves sur ma poitrine. Sans retard, les fleuves tombent de divers endroits et toutes les eaux me passent sur la tête... Quand la pensée me revint, je me trouvai avec un nouveau corps et un nouvel esprit... » (Ovide *Métamorphoses*, XIII, 946 et suiv.)

Des mythes montrent une vierge Britomartis se précipitant dans la mer pour fuir l'amour de Minos [2], ou tombant par hasard dans des filets [3].

Parfois la roche Leucade apparaît comme le lieu par où passent les âmes de certains morts, ou le lieu d'où elles se précipitent pour gagner une autre vie.

C'est ce qui est dit au XXIVe chant de l'*Odyssée* pour les âmes des prétendants :

« *Elles (les âmes des prétendants) allaient au delà des cours de l'Océan et de la roche Leucade et au delà du Soleil et du peuple des Songes* »*(Odyssée*, XXIV, début).

1. J. Hubaux, *Le plongeon rituel*, dans le *Musée Belge*, XXVII, 1923; G. Méautis, *Sappho et Leucothéa*, *R. E. A.*, XXXII, 1930, p. 333; plus anciennement, S. Eitrem, Laographia, VII, 1922, *Der Leukas-Sprung und andere rituelle Sprünge.*
2. Callimaque, *Hymne à Artémis*, 189 et suiv.; Pausanias, II, 30, 3; Antoninus Liberalis, 40; Diod. de Sicile, V, 76.
3. Schol. d'Aristophane, *Grenouilles*, 1356.

Suivant Hésychius, la roche Leucade est près de l'Océan; ou bien on peut désigner allégoriquement, par roche Leucade, la bouche d'où part l'âme humaine :

« Roche Leucade. On dit que l'Océan est emporté le long de ce rocher. Ou bien, allégoriquement, notre bouche à nous, les hommes, parce que les dents sont blanches (*leucoi); car les âmes des morts remontent par la bouche » (Hésychius).

Suivant Nonnos, Hypnos, le Sommeil,« habite près de Téthys, la roche Leucade »; c'est le Sommeil, frère de la mort [1].

Quand le commentateur de Virgile dit que le saut permet de « trouver les parents [2] », ne veut-il pas dire que c'est le saut de la mort?

L'Océan, dit l'auteur chrétien des *Philosophoumena*, coule vers le haut et vers le bas, vers les dieux et vers le monde de la génération; de la pierre Leucade on va vers les dieux; c'est là la théorie des Naasséniens, mais l'auteur fait connaître souvent par ailleurs que la doctrine des Naasséniens se rapproche beaucoup de ce qui est enseigné par les Égyptiens, par les Samothraciens et dans les Mystères d'Éleusis [3] :

« *Elles* (les âmes des prétendants) *allaient au delà des cours de l'Océan et de la roche Leucade, et au delà des portes du Soleil et du peuple des Songes.*

Cet Océan, dit-il (dit l'auteur naassénien) c'est la genèse des dieux et la genèse des hommes, revenant toujours par un cours contraire, coulant tantôt vers le haut, tantôt vers le bas. Quand, dit-il, l'Océan coule vers le bas, c'est la genèse des hommes, quand il coule en haut vers le mur et la fortification, et la pierre Leucade, c'est la genèse des dieux » (*Philosophoumena*, V, 7-8).

Mais un chœur d'Euripide exprime le souhait d'arriver dans le lieu d'Occident où sont les fruits d'or, où la mer touche le ciel, où coulent des sources immortelles venant du foyer de Zeus, où le sol augmente la félicité des dieux :

1. *Dionysiaques*, XXI, 146.
2. *Sur les Eglogues*, VIII, 59.
3. Voir plus haut, p. 65, par exemple.

« Puissé-je arriver vers le rivage où est la semence des fruits, accomplissant la route des chantres; vers le lieu où Celui qui veille dans la mer aux eaux empourprées, ne fournit plus de route aux navigateurs, rencontrant la borne vénérable du Ciel, que tient Atlas; vers le lieu où les sources d'immortalité tombent des foyers de Zeus, près des couches où le sol donneur de vie, le sol très divin, fait croître la félicité pour les dieux » (Euripide, *Hippolyte*, 741-752).

Il semble bien qu'il y ait là une idée analogue à celle qui a été exprimée plus clairement par d'autres auteurs et que le chœur veuille dire en somme : puissé-je mourir et aller chez les dieux bienheureux pour y jouir d'une dignité éminente.

Dès lors nous pouvons penser que le saut accompli à Leucade est un acte rituel, accompli dans une initiation, puisque la mort ressemble à une initiation [1].

D'autre part, le saut de Sappho est représenté dans la basilique de la Porte Majeure; or toute cette basilique a un rapport évident avec certaines initiations, il s'ensuit que le saut de Sappho a une valeur symbolique dans une initiation.

La note de Photius suffirait à déterminer de quelle initiation il s'agit, puisque Photius dit :

« Leucatès : rocher du continent, du haut duquel les prêtres sautent dans la mer. »

Mais le rapport du saut de Leucade avec un amour dont il débarrasse et avec un amour qu'il procure permet bien lui aussi de déterminer quel est le degré d'initiation dont il s'agit

En effet Platon [2] déclare que l'âme doit arriver vers le lieu où « égarement, déraison, terreurs, sauvages amours, et tous les autres maux de la condition humaine cessent de lui être attachés. »

1. Suivant certains auteurs modernes, le saut de Sappho à Leucade aurait été inventé par la comédie : voir A. W. Schlegel, *Ueber dramat. Kunst und Litter.*, t. I, p. 376; F. G. Welcker, *Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreit*, p. 97 et suiv.
2. Platon, *Phédon*, 81 *a*, cité plus haut dans ce même chapitre.

Mais il est un amour pur, un amour supérieur, que doit acquérir le philosophe.

Cet amour, propre aux hommes de bien, amour par lequel ils poursuivent les jeunes hommes beaux et bons, est loué par Socrate, chez Xénophon, par Platon, par Plutarque; il est représenté dans les Mystères [1].

Peut-être, en fin de compte, devons-nous admettre que l'on peut parvenir de deux façons vers le lieu supérieur, par une montée, ou par un saut.

Alors le saut serait ce dont il est question dans un passage peu clair de Synésius [2] :

« Ceux qui se sont avancés sur l'autre voie, dite la *voie adamantine* (admettons en effet que quelques-uns d'entre eux arrivent au terme) ne me paraissent pas avoir marché sur une voie. Comment en effet pourrait-on dire qu'ils ont avancé, puisqu'il n'y a pas progression, ni première étape, ni deuxième étape, ni ordre? Mais leur démarche ressemble à une *Baccheia* et à un saut, amené par une sorte de délire, et poussé par les dieux, et de même le fait d'aboutir au terme sans courir, et d'arriver au delà du *logos* sans avoir travaillé suivant la logique. Car l'expérience sacrée ne ressemble en rien à une attention de la connaissance ni à une marche de l'esprit; elle ne ressemble pas non plus à ce qui varie selon les situations; mais, pour comparer une grande chose à une petite, il en va de cela comme de ce que dit Aristote de ceux que l'on initie, qu'ils ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions, et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir. L'aptitude elle aussi, d'ailleurs, est irraisonnée, et lorsque la raison ne la prépare même pas, elle l'est beaucoup plus encore. Donc, pour ces hommes, la descente se fait aussitôt après une action de peu d'importance, sans phase intermédiaire, elle les entraîne bien bas, et elle ressemble à une chute, de même que nous avons comparé à un saut la montée vers le haut. Car ceux que le *logos* n'a pas accompagnés au départ, le *logos* ne les accueille pas non plus au retour. En effet comment y aurait-il accord entre ces deux choses, tantôt être en contact avec le Premier, tantôt retourner à des broussailles et des osiers?... Mais la fin où il faut arriver est commune aux deux, et, une fois arrivés, ils ne diffèrent en rien l'un de l'autre »

1. Comme cela sera dit ci-dessous.
2. Voir là-dessus Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, p. 140 et suiv., dont on suit en partie la traduction.

(Synésius, *Dion*, 7, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1313 et suiv.).

4. *L'initiation à l'amour mystique ou à l'amour philosophique.*

L'amour que portent les hommes de bien aux jeunes gens bons et beaux est loué chez Xénophon :

« Plein de confiance, ô Critobule, essaie de devenir homme de bien, et, devenu tel, de poursuivre (θηρᾶν) ceux qui sont beaux et bons. Et peut-être aurais-je le moyen de prendre part à cette poursuite des beaux et bons, étant amoureux (ἐρωτικός). Car c'est d'une façon terrible, quand j'ai le désir de certains hommes, que je me lance tout entier, afin que, les aimant, je sois en retour aimé par eux et afin que, les désirant, je sois désiré, et que, si je veux être avec eux, ils veuillent être avec moi » (Xénophon, *Mémorables*, II, 6, 28).

C'est cet amour qui est loué plusieurs fois chez Platon. Plutarque l'a loué lui aussi :

« Mais quand je considère Socrate, Platon, Xénophon, Eschine, Cébès, tout le chœur de ces hommes qui ont honoré les amours mâles et ont amené les jeunes gens à la science (παιδεία), à la conduite du peuple (δημαγωγία) et à la vertu des mœurs, alors je change et j'incline vers l'imitation de ces hommes. Et Euripide témoigne en leur faveur quand il dit : *Mais il est un autre Éros chez les mortels, Éros de l'âme juste et chaste et bonne* » (Plutarque, *Sur l'éducation des enfants*, 15).

Et les anciens Grecs ont bien distingué cet amour d'un amour vulgaire :

« Harpocration, arrivé en cet endroit, entre profondément dans le sens de Platon et prouve par des arguments irrésistibles que l'amour de Socrate pour Alcibiade est un amour sublime et non un amour vulgaire » (Olympiodore, *Sur le Premier Alcibiade*, p. 48 et 49, dans Victor Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, 4e *édit.*, p. 260).

« Socrate, qui a pour Phèdre un amour capable de faire remonter, et un amour capable de sauver... » (Hermias, *Comm. sur le Phèdre*, édit. Couvreur, p. 50, 8).

On attribue aux dieux mêmes cet amour de nature mystique :

« Ce n'est pas à cause de son corps, mais à cause de son âme

que Ganymède a été emporté par Zeus dans l'Olympe » (Xénophon, *Banquet*, VIII, 30).

« L'union physique n'existe pas pour Dieu. Voici le sens du mythe crétois : un certain Ganymède s'éleva tellement vers la divinité qu'on dit qu'il en devint le convive et l'échanson, c'est-à-dire qu'il affranchit son âme des obstacles de la matière et la gouverna avec une sagesse divine » (Olympiodore, *Sur le Gorgias*, dans Cousin, *Fragments de philos. ancienne*, 4e édition, p. 346).

On l'attribue à des héros : Héraclès enseigna à Hylas tout ce qui faisait sa propre gloire [1]; Laïos apprit à Chrysippe l'art de conduire les chars [2]; ce fut Thamyris qui indroduisit l'amour des enfants [3]; ou bien, dit-on, Thamyris fut amant d'Hyménaios, fils de Calliope [4].

On l'attribue à des philosophes : par exemple Zénon d'Élée est présenté comme disciple de Parménide et son aimé [5]; Alexandre, le faux prophète de Lucien, comme aimé par un philosophe qui est lui-même disciple d'Apollonius de Tyane [6].

On peut dire que cet amour des enfants est permis aux philosophes seuls [7].

Et c'est ce qu'a voulu exprimer Tertullien, avec toute son hostilité habituelle :

« Tous les philosophes qui réclament l'immortalité de l'âme, à leur façon, il est vrai, comme Pythagore, comme Empédocle, comme Platon, et ceux qui lui accordent quelque temps entre la mort et la conflagration de l'univers, comme les Stoïciens, placent leurs âmes seules, c'est-à-dire les âmes des sages dans les demeures d'en haut. Platon n'accorde pas cela au hasard aux âmes des philosophes, mais à ceux qui ont embelli la philosophie par l'amour des enfants. Ainsi, même chez les philosophes, l'impureté a un grand privilège » (Tertullien, *De l'âme*, LIV).

De même valeur mystique sont les amours attribués à Sappho [8].

1. Théocrite, XIII, 8.
2. Apollodore, *Biblioth.*, III, 5.
3. Apollodore, I, 3, 3.
4. Suidas, au mot *Thamyris*.
5. Diogène Laërce, IX, 25.
6. Lucien, *Alexandre*, 5. Voir là-dessus l'édition d'*Alexandre* par M. Caster, édit. Les Belles Lettres.
7. Lucien, *Amours*, 30 et suiv.
8. Voir là-dessus le vieux livre de F. G. Welcker, *Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreit.*

Les chrétiens seuls lui reprochent d'avoir été une femme impudique, ou une femme publique, et d'avoir chanté sa propre abjection :

« Sapho, dit Tatien, chante une femme impudique et folle d'amour, et elle chante son propre déshonneur » (Tatien, *contre les Grecs*, 53).

« Sapho, rapporte Suidas... eut trois compagnes ou amies, Athis, Télésippa, Mégara, à l'égard desquelles elle subit l'accusation d'une amitié honteuse » (Suidas, au mot *Sapho*).

Si, au témoignage de Sénèque [1], Didyme le grammairien avait posé, entre diverses questions oiseuses, la question suivante : *an Sappho publica fuéril?* Nous pouvons penser qu'il répondait par la négative.

Plutarque estime que Sapho guérit de l'amour par sa poésie :

« Elle mérite d'être commémorée parmi les Muses, dit-il... Avec ses mélodies, elle fait monter de son cœur la chaleur *qui guérit l'amour par les Muses aux chants suaves*, suivant l'expression de Philoxène » (Plutarque, *Eroticos*, 18, p. 763 *a*).

Platon range Sappho « la belle » et Anacréon « le sage » parmi les personnages antiques dont les paroles peuvent convaincre quelqu'un de fausseté [2].

Par conséquent, dire que Sappho a aimé des femmes comme Érinna, Baucis, Anagora, Gongyla, Euneika [3], ou des hommes comme Anacréon, Archiloque, Hipponax [4]. c'est énumérer ses disciples.

Que cette union mystique soit représentée dans les Mystères, le chrétien saint Cyrille nous en est garant; l'auteur chrétien évite seulement de rappeler que les amours contre nature sont, dans la réalité, condamnés par les lois des Grecs [5] :

1. *Quatuor milia librorum Didymus grammaticus scripsit... In his libris de patria Homeri quaeritur, in his de Aeneae matre vera; in his, libidinosior Anacreon, an ebriosior vixerit? in his an Sapho publica fuerit?* (Sénèque, Lettre 88, *Argentorati*, 1809, t. III, p. 362).
2. Platon, *Phèdre*, 235 *c*.
3. Suidas, au mot *Sappho*.
4. Poèmes cités chez Athénée, 579 *c-d*.
5. Lysias, III, 43; Eschine, *Contre Timarque*, 16 et suiv., etc.

« Appelant Aphrodite l'impudicité, ils évitent beaucoup trop de s'opposer à la déesse; ils pratiquent, sans s'attirer de reproches, les autres vices, charlataneries et unions de mâle avec mâle et ceci à l'intérieur des enclos religieux, devant les dieux qui en sont témoins; et l'épreuve des faits a montré que cela se pratique encore à notre époque » (Saint Cyrille, *Contre Julien*, VIII, 244, p. 873).

Or le texte de Thémistius cité plus loin concorde en quelque façon :

« Aphrodite assistait celui qui portait le flambeau et les Charites touchaient à la *télété* » (Thémistius, *Discours*, XX, p. 286-287, édit. Dindorf).

Ainsi le saut dans l'Océan a le même but final que l'ascension hors de la caverne.

Il est dit par Synésius : « Il s'est préparé la route; il monte par degrés, en sorte qu'il fait quelque chose même par lui-même; car, en s'avançant, il est probable qu'il rencontrera celui qu'il aime » (Synésius, *Dion*, 8, *Patr. Gr.*, t. 66, p. 1136).

Thémistius fait l'éloge de son père qui est monté tout droit vers le séjour supérieur :

« Ils te font asseoir près de Socrate et de Platon, et près de celui qui était l'objet de ton amour, le divin Aristote, avec lequel tu essayais, même ici, de cohabiter dans la même demeure, le corps ne suffisant pas à empêcher cette union, bien que l'Aimé fût loin. »

5. *La réception de la dignité.*

L'initié parvient dans un lieu supérieur, tout illuminé, qui représente le monde intelligible. Mais en réalité c'est lui-même qu'il rejoint.

Il voit une statue toute couverte de boue, il la nettoie pour faire resplendir l'or dont elle est composée; mais c'est lui-même qui devient un homme d'or en se débarrassant de toutes ses impuretés.

Il est devant des êtres divins, il les salue en disant : *Salut! Je suis devant vous un dieu immortel!*

C'est Plotin qui est le plus clair sur ce point :

« Ce n'est pas en courant quelque part au dehors que l'âme voit la tempérance et la justice. Mais elle est elle-même, en elle-même,

quand elle réfléchit à ce qu'elle était auparavant, de même que si elle voit, après les avoir nettoyées, des statues établies en elles-mêmes, qui avaient été couvertes de rouille par le temps. Tel l'or, s'il avait une âme : il a ôté tout ce qu'il y avait de boue sur lui; lui qui s'ignorait d'abord, parce qu'il ne voyait pas l'or, il s'admirerait alors quand il serait séparé de la chose; il réfléchirait qu'il n'avait nullement besoin d'une beauté empruntée, étant très fort par lui-même, si on lui permet d'être lui-même en lui-même » (Plotin, IV, 7, 10).

« Examine donc (l'âme) après avoir enlevé (tout ce qui est souillure); ou plutôt que celui qui a enlevé se voie lui-même, et il se croira immortel quand il se verra dans l'intelligible et le pur. Car il verra le *Nous* en situation de voir non pas une chose sensible ou une des choses mortelles, mais concevant l'invisible par l'invisible (*ἀιδίῳ τὸ ἀίδιον κατανοοῦντα*), tout ce qui est dans l'intelligible, devenu lui-même un monde, intelligible et lumineux, éclairé par la vérité venant du Bien, qui fait briller la vérité sur tous les intelligibles; en sorte que, souvent, il pensera qu'elle est bien dite cette parole : *Salut! Je suis pour vous un dieu immortel*, quand il aura monté vers le divin et qu'il aura considéré sa ressemblance avec lui » (*Ennéades*, IV, 7, 10).

Mais Thémistius nous apprend au fond la même chose. Thémistius raconte en effet comment son père, après avoir détaché les liens qui le retenaient, est monté vers l'éther sur son char dont les coursiers avaient l'habitude d'obéir, comment les démons vinrent à sa rencontre, comment Rhadamanthe et Minos l'ont trouvé sans tache, comment il a été habiter près de celui qu'il aimait [1].

« Et toi, ô le plus admirable, autrefois des pères, mais maintenant des dieux, quand serons-nous de nouveau ensemble? Car s'il faut croire la philosophie, qui, après t'avoir transporté récemment dans le bienheureux voyage, revient de là-bas pour nous l'annoncer, aussitôt que tu fus délivré du lien de la nature, sans avoir brisé ni arraché celui qui te retenait encore, mais lui-même s'étant détaché et défait, aussitôt tu te précipitas en haut vers l'éther et le ciel, après avoir uni l'attelage des chevaux immortels que pendant si longtemps tu avais nourris et soignés, que tu avais habitués à s'élancer ensemble et à courir en haut tous les deux, empêchant que l'un tire en haut et que l'autre appesantisse l'attelage vers le bas. Aussi alors n'eus-tu pas besoin d'aiguillons et de freins avec le cheval vagabond et insolent, mais ce cheval,

1. Thémistius, *Discours,* XX, p. 286-287, édition Dindorf.

devenu bienveillant et tout à fait d'accord avec son compagnon de joug, contribua à emporter le char. Et l'assemblée sacrée des dieux te reçut, et le peuple des bons démons, te félicitant, venant à ta rencontre et s'attachant à toi, parce que, t'étant acquitté du devoir pour lequel ils t'avaient envoyé sur la terre, tu revenais aussitôt, saint et pur. Et, ni en avant ni en arrière, Rhadamanthe ou Minos ne trouvèrent de tache marquée ou gravée sur ton âme. Ils te conduisent et te font asseoir près de Socrate et de Platon et près de celui que tu aimais, le divin Aristote, avec le quel tu essayais, même ici, de cohabiter dans la même demeure, et le corps ne suffisait pas à empêcher cette réunion, bien que l'objet de ton amour fût si loin. Certes, celui-là, ô tête divine, te glorifie par-dessus les autres, et t'aime et ne sait comment contenir sa joie, te payant la reconnaissance qu'il te doit parce que tu as prophétisé la prophétie d'Aristote, plus brillamment que Bacis ou Amphilytos celle de Loxias, et que tu as prophétisé la prophétie de la sagesse que lui il avait trouvée et exercée, puis couverte de ténèbres et revêtue d'obscurité, ayant songé à ne pas en priver les bons, ni à la jeter dans les carrefours. Mais toi, reconnaissant ceux qui étaient dignes, tu dissipais pour eux les ténèbres et tu mettais à nu les statues.

Celui qui s'approchait depuis peu des sanctuaires était saisi de vertige et frissonnait. L'inquiétude le tenait, et toute sorte d'embarras, incapable qu'il était de saisir les traces ni de s'attacher à aucun commencement qui pût le porter à l'intérieur. Mais lorsque ce prophète, ayant ouvert les propylées du temple, ayant développé les chitons de la statue, l'ayant embellie et l'ayant polie de toute part, la montrait à l'initié déjà tout éclatante et resplendissante d'un éclat divin, ce brouillard et ce nuage se brisaient, et le *Nous* apparaissait du sein de la profondeur, plein de lumière et d'éclat, au lieu des ténèbres d'auparavant, et Aphrodite assistait celui qui portait le flambeau (le dadouque), et les Charites touchaient à la *télété*.

C'était donc le visage et l'aspect d'Aristote qui se voyaient dans les Mystères. Mais en même temps s'ouvraient tous les *anactores* des sages, et on contemplait les *hiéra* et tout ce que Pythagore de Samos apporta d'Égypte en Hellade et tout ce que plus tard enseigna Zénon de Cittion dans le Portique du Poecile ».

Une des fonctions du prêtre, comme du philosophe, dit Porphyre[1], c'est de savoir « établir les statues ».

Le futur prêtre reçoit les flambeaux qu'il aura le droit de montrer aux mystes :

1. *De l'abstinence*, II, 49, 192.

« Il a obtenu les flambeaux mystipoles », c'est-à-dire les flambeaux qui éclairent les mystes, dit d'un dadouque une inscription grecque [1].

Ayant reçu une faible portion de lumière, il est capable de l'augmenter à l'infini :

« Il est habile à faire croître la semence qu'il a à l'intérieur, et, ayant reçu une petite étincelle de *logos* à enflammer tout un bûcher » (Synésius, *Dion*, 8, *Patr. gr.*, t. 66, p. 1136).

Le nouveau dadouque, quand il a illuminé le sanctuaire, ouvre les propylées; il montre tout éclatante aux initiés la statue qui représente le *Nous*. Cela est dit par Thémistius, dans le texte cité ci-dessus.

§ III. — Mêmes rites dans d'autres mystères.

C'est surtout pour les Mystères de Mithra que nous connaissons l'antre où l'on recevait des initiations [2].

Mais les détails manquent.

1. *I. G.*, III, 172.
2. Justin, *Dialog. avec Tryph. et Apol.*, 2; Tertullien, *De la couronne du Soldat*, ch. 15; Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, texte cité plus haut.

CHAPITRE XI

INITIATION HIÉROPHANTIQUE OU INITIATION ROYALE

§ I. — Caractères généraux de la dignité royale ou hiérophantique.

La religion grecque antique reconnaît l'identité du pou voir politique, du pouvoir religieux et du pouvoir intellectuel, et voilà pourquoi elle honore le roi comme un prêtre, ou bien honore le chef de prêtres comme un roi. Pour elle :

1. le roi a des fonctions sacerdotales,
2. le chef des prêtres, ou le hiérophante, s'assimile au roi,
3. il y a du reste, en théorie, plusieurs sortes de royautés,
4. le roi est de nature divine,
5. le roi est philosophe, médecin, musicien, ou chef de philosophes, de médecins, de musiciens,
6. le roi est chef de l'agriculture,
7. le roi a une action sur les phénomènes de la nature,
8. le roi est berger de son peuple, pilote du navire, conducteur du char,
9. le roi ou le hiérophante, quand ils accèdent à leur dignité, prennent un nom nouveau,
10. le roi a comme insignes : le sceptre, le trône, la sphère, le vêtement de pourpre; il a comme symboles surtout le lion et l'aigle,
11. il y a des reines et des hiérophantides.

Nous allons parcourir ces divers points, sans oublier que les Athéniens, qui n'ont plus, à l'époque la plus importante de leur histoire, de rois à pouvoirs entiers, ont du moins conservé la dignité royale religieuse.

1. *Le roi prêtre ou chef de prêtres.*

L'union, dans la même personne royale, du pouvoir religieux et du pouvoir politique, apparaît couramment dans l'antiquité, en Égypte, en Perse, en Étrurie et ailleurs [1].

Il n'est donc pas surprenant que nous la trouvions dans la Grèce antique [2], à diverses époques.

Chez les Hellènes de l'époque héroïque, le roi est prêtre ou chef de prêtres :

Homère montre plusieurs fois les rois occupés à des cérémonies sacrées : Agamemnon et Priam au chant III de l'*Iliade*, Achille au chant IX, Nestor au chant III de l'*Odyssée*, etc.

Chez Eschyle, les filles de Danaos disent au roi d'Argos : « Tu es la cité! Prytane sans contrôle, tu domines l'autel, foyer du pays, par les signes de ton front qui seuls décident, et, sur ton trône au sceptre unique, tu domines tout besoin » (Eschyle, *Suppliantes*, 370 et suiv).

Chez Euripide, Oreste ayant déclaré : « Il est juste que je domine le pays dans cet Argos pélasgique », Ménélas lui pose ces questions: « Pourrais-tu bien toucher les libations?... Pourrais-tu frapper les victimes avec ta lance? » (Euripide, *Oreste*, 1600 et suiv.)

Et Philon conserve le souvenir du caractère sacerdotal détenu par les rois antiques : « Les premiers rois me paraissent avoir été en même temps chefs de prêtres » (Philon, *fragments*, II, 658).

Les rois de Sparte, à l'époque historique, exercent des fonctions sacerdotales :

« Les Lacédémoniens ont accordé aux rois ces privilèges : deux sacerdoces, celui de Zeus Lacédémonien et celui de Zeus Céleste, et le droit de porter la guerre dans le pays qu'ils veulent » (Hérodote, VI, 56).

1. Ce caractère de la royauté est bien attesté en Egypte, en Perse..., il persiste très longtemps au Pérou et en Chine; il se rencontre encore de nos jours au Japon et chez des peuples divers. Voir là-dessus Hocart, *Kindship, passim.*; Frazer, *Origines magiques de la royauté;* A. Moret, *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique;* A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 178, etc.; E. Naville, *Religion des anciens Egyptiens, Ann. du musée Guimet*, XXIII, p. 243. Les *lucumons* étrusques étaient à la fois magistrats, chefs militaires et pontifes (Virgile, *Enéide*, X, 175; Tite-Live, V, 1; Censorinus, 4). Aux îles Pomotou les princes eux-mêmes étaient prêtres en vertu de leur titre princier (A. Réville, *Les religions des peuples non civilisés*, II, p. 77). Aux îles Tonga, il y avait une sorte de pontife qui avait autrefois été maître temporel aussi bien que spirituel (*Id. ibid.*, 79).

2. Le caractère religieux des rois en Grèce, à Rome, en Etrurie, a été bien montré par Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 202 et suiv.

« (A Lacédémone) ce qui concerne les dieux est confié aux rois » (Aristote, *Politique*, III, 9, 2).

Cf. Xénophon, *Rép. des Lacéd.*, 15, 2, etc.

Il en est de même à Syracuse, Cos, Mitylène, Chio, Téos, Cyrène [1]...

Les Athéniens, constitués de bonne heure en démocratie, ont conservé cependant un Roi ou *Basileus* : l'Archonte-Roi qui dirige les cérémonies sacrées, juge les procès d'impiété, afferme les domaines sacrés... Ils ont aussi les Rois des tribus diverses. D'autre part, les magistrats politiques comme le premier Archonte, le Polémarque, les Stratèges ont des attributions religieuses [2].

Voici quelques textes importants sur ces points; d'abord de Platon :

Platon, dans le *Politique* (290 *d*) rappelle que le Roi, à Athènes, a « le privilège des choses sacrées les plus vénérables et les plus aimées des ancêtres. »

Puis d'Aristote :

« (Avant Dracon) le Roi avait ce qu'on appelle maintenant le Boucolion, près du Prytanée, et la preuve c'est que, encore maintenant, l'union de la femme du Roi avec Dionysos, et le mariage, se fait là... » (*Politeia des Athéniens*, III, 5).

« Le Roi s'occupe d'abord des Mystères, avec les épimélètes que le peuple élit au nombre de deux pour l'ensemble des Athéniens, l'un de la famille des Eumolpides, l'autre de la famille des Céryces; ensuite il s'occupe des Dionysies Lénéennes...; c'est aussi lui qui propose tous les concours de flambeaux » (*ibid.*, 57, 1).

Cf. *ibid.*, 56, 3-5, sur les fonctions religieuses de l'archonte; *ibid.*, 58-1 sur celles du polémarque qui « fait les sacrifices à Artémis Agrotéra et à Énalyos (ou Arès). »

Voici celui de Démosthène :

« Au commencement, ô Athéniens, il y avait une puissance dominante et la royauté, dans notre cité, royauté appartenant à ceux qui l'emportaient toujours sur les autres parce qu'ils étaient autochtones; le roi faisait tous les sacrifices, et son épouse, comme reine,

1. Frazer, *Origines magiques de la royauté*, trad. franç., p. 26-29.
2. Voir là-dessus, par exemple, Schœmann-Galuski, *Antiquités grecques*, I, p. 488.

faisait naturellement les plus vénérables et les plus mystérieux. Mais lorsque Thésée eut réuni ensemble les Athéniens et eut fait la démocratie, et que la ville fut devenue très peuplée, le peuple ne choisissait pas moins le Roi parmi ceux qui étaient considérés comme les premiers, votant d'après leur excellence; et la loi disposait que son épouse fût citoyenne, et n'eût pas été unie à un autre homme, mais qu'elle se mariât vierge, afin qu'elle pût sacrifier les sacrifices secrets aux dieux » (Démosthène, *Contre Néère*, 74-75, p. 1370).

Et voici d'autres textes, entre beaucoup :

« Le *Basileus* préside aux Mystères avec les *épimélètes*, aux Lénéennes et aux concours qui se font avec le flambeau » (Pollux, VIII, 90).

« Basileus : celui qui s'occupe des Mystères » (Hésychius).

D'autres cités ont vu la même évolution qu'Athènes : elles ont conservé leurs Rois en leur laissant seulement le pouvoir religieux.

A Éphèse, suivant Strabon, des rois héréditaires, descendants d'Androclos, fils de Codros, roi d'Athènes, gardent certains privilèges honorifiques, les insignes royaux et la prêtrise de Déméter :

« Androclos commanda (dit Phérécyde) la colonie des Ioniens, — Androclos fils légitime de Codros roi d'Athènes, — et devint fondateur d'Éphèse. Voilà pourquoi on dit que la royauté des Athéniens fut établie là, et encore maintenant ceux qui sont issus de cette famille sont appelés rois, ayant certains honneurs, la *proédrie* dans les concours, la pourpre insigne de naissance royale, le *scipon* au lieu du sceptre, et les *hiéra* de Déméter éleusinienne » (Strabon, XIV, 3, p. 632-633).

A Cyrène, Battus dépossédé conserve l'exercice de certaines fonctions sacerdotales (Hérodote, IV, 162).

Partout en Grèce, les sacrifices communs à la cité sont exécutés par des hommes qui ont le pouvoir politique, que l'on nomme suivant les pays, archontes, rois ou prytanes; leur pouvoir vient de la déesse Hestia, et ils gardent le temple d'Hestia :

« Très proche de cette activité est celle qui concerne tous les sacrifices communs : ceux-ci ne sont pas confiés par la loi aux prêtres, mais à des hommes qui tiennent cet honneur de l'Hestia

commune : on les appelle ici archontes, là rois, ailleurs prytanes » (Aristote, *Politique*, VI, 5, 11).

« Car ce que l'on appelle chez eux (chez les Hellènes) des Prytanées, ce sont des temples d'Hestia; et le soin en est confié à ceux qui ont la plus grande puissance dans les cités » (Denys d'Halicarnasse, II, 65).

La royauté a subi une évolution à peu près analogue chez les Romains. D'abord il y eut un Roi, qui était prêtre et chef de prêtres :

« Que ceux qui devinrent plus tard directeurs de la politique romaine aient été d'abord des prêtres, cela n'est ignoré de personne » (J. Lydus, *des Mois*, I, 37).

A propos de l'expression de Virgile, *Rex et Sacerdos*, Roi et Prêtre (*Énéide*, III, 80), Servius dit : « C'était la coutume que le Roi fût Prêtre et Pontife. Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, nous donnons aux empereurs le titre de pontifes. »

« Numa songea à créer des prêtres, bien qu'il exerçât lui-même beaucoup de fonctions sacrées, surtout celles qui sont données maintenant au flamine de Jupiter... » (Tite Live, II, 20).

Puis les Rois ont été chassés, il n'est resté que le *rex sacrorum* ou roi des sacrifices, qui n'a aucun pouvoir politique [1].

Cependant les magistrats romains, au temps de la République, eurent fréquemment des pouvoirs religieux. Et, au temps de l'Empire, les empereurs eurent les principales dignités sacerdotales. Après César, tous les empereurs romains furent pontifes : or les pontifes étaient des chefs de prêtres [2].

Et Julien peut insister sur la dignité religieuse du stratège ou du roi :

« Il convient en effet, à mon avis, que le stratège ou le roi, en sa qualité de prêtre et de prophète, ne manque jamais de rendre à la divinité les honneurs qui lui dont dus » (Julien, II, 68 *b* = édit. Bidez, t. I, p. 139). Cf *Lettres*, p. 95 et suiv., p. 166, 12 et suiv.

En règle générale, le roi tient sa dignité de ses ancêtres, et diffère ainsi du tyran qui s'empare du pouvoir; mais le tyran peut devenir un roi véritable.

1. Plutarque, *Questions romaines*, 63.
2. Lydus, *Des mois*, IV, 102.

Voici la définition que l'on rencontre dans Suidas :

« Le Grand Roi est celui des Perses; pour les autres rois, on ajoute le nom des sujets, par exemple *des Lacédémoniens, des Macédoniens.* Le roi *(basileus)* diffère du tyran : le roi est celui qui a reçu le pouvoir de ses ancêtres par succession, avec des privilèges déterminés; le tyran s'approprie de force le commandement. Mais on emploie indistinctement les deux noms; car Pindare appelle roi Hiéron qui est un tyran, et on a donné le même titre à Denys; Eupolis, de même, appelle Périclès un roi; d'autre part on appelle les rois des tyrans » (Suidas, au mot *Basileus*).

Le scholiaste d'Aristophane, *Acharniens* 61, dit la même chose; mais il spécifie que c'est dans les *Nomoi* qu'Eupolis a nommé Périclès un *Basileus.*

Les tyrans qui voulaient asseoir leur autorité politique se faisaient attribuer des fonctions religieuses : ainsi Gélon et Hiéron Ier, tyrans de Syracuse, furent pontifes de Déméter et de Perséphone [1].

2. *Le hiérophante assimilé à un roi.*

On comprend donc que le hiérophante, à Athènes, soit un véritable roi, et son épouse une véritable reine.

Il y a une famille des hiérophantes à laquelle doivent appartenir ces dignitaires [2].

Nous verrons que le chef qui s'assimile à un roi s'assimile à un hiérophante, et que l'initiation hiérophantique est pareille à l'initiation royale.

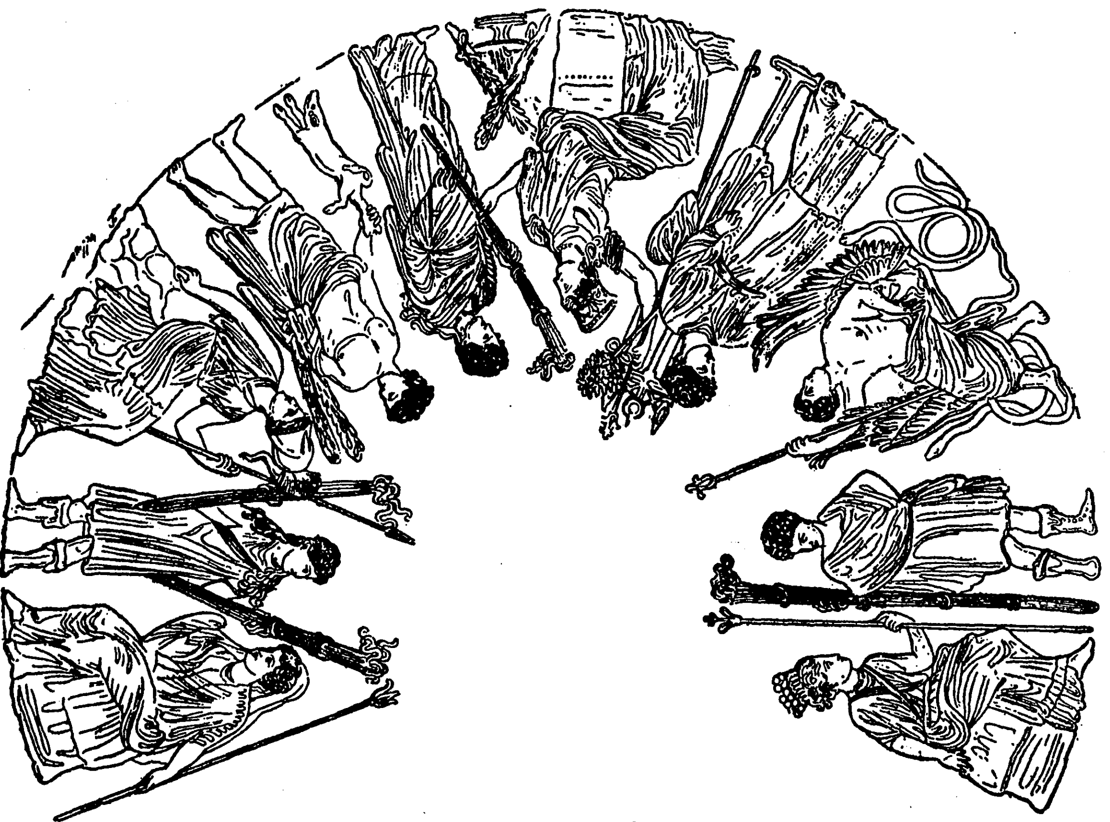
3. *Il est plusieurs sortes de rois.*

Les uns sont rois par naissance, les autres par élection.

« Des rois, nous en avons toujours; tantôt ils le sont par leur naissance, tantôt ils sont élus » (Platon, *Ménexène*, 239 *d*).

On peut régner sur les âmes, sur les corps, sur un art, sur soi-même :

1. Voir par exemple F. Lenormant dans le *Dict. des Antiquités,* art. *Cérès,* citant Pindare, *Ol.,* VI, 92; Tzetzès sur Hésiode, *Travaux et Jours,* 32; Eudocia, *Violarium,* p. 110.
2. Hellanicos avait écrit un traité sur cette famille (*Fragm. des Historiens grecs,* édition Didot, t. I, p. 70).



Vase a relief de Cumes.

(Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Hachette, éditeur).

« Il est beaucoup de royautés : les unes sont celles des âmes, les autres celles des corps, d'autres celles d'un art, d'autres celles de l'homme sur lui-même (Stobée, *Égl. phys.*, 44, 1, 68).

On peut être roi par la puissance, par l'intelligence, par l'amour de Dieu :

« Dieu, dit Porphyre [1], est entouré par de saints rois qui lui doivent l'existence : des rois qui servent de ministres à sa puissance, des rois qui servent de ministres en intelligence, et une troisième espèce de rois qui se plaisent à le célébrer chaque jour dans leurs chants et le considèrent face à face. »

Plotin affirme : « Nous sommes rois quand nous pensons conformément à l'intelligence [2]. »

Les Stoïciens ont même affirmé que le sage seul est Roi.

Voilà pourquoi les chefs d'écoles philosophiques ont pu être assimilés à des rois. Héraclite fut roi, et céda la royauté à son frère [3]. Empédocle eut sans doute la même dignité; ses adversaires lui ont même reproché de vouloir recevoir les honneurs divins [4].

Mais on peut aussi assimiler les chefs d'école à des hiérophantes : suivant Oléarius [5], plusieurs philosophes platoniciens furent élevés à cette dignité; et Julien [6] a appelé Porphyre un hiérophante.

Ainsi la religion semble-t-elle considérer comme ayant la même dignité : le chef des prêtres, le chef des philosophes, le chef de ceux qui ont une puissance politique. Ce sont des rois.

4. *Le roi est de nature divine.*

Les rois participent à la nature divine : les Grecs le croient comme les autres peuples [7], Égyptiens, Perses, Hindous, Chinois, etc.

1. Porphyre, cité dans Bouillet, traduction française des *Ennéades*, t. 3, p. 626-627.
2. *Ennéades*, V, 3, 4 : la cinquième Ennéade correspond à l'initiation royale.
3. Diogène Laërce, IX, 1.
4. Voir plus loin, p. 318.
5. Olearius, sur Philostrate, *Vie des Sophistes*, II, 20.
6. Julien, p. 609, 12.
7. Sur les rois descendants de dieux, voir K. Scott, *Americ. Journal of Philology*, 1928, p. 220. Sur les rois de caractère divin, voir aussi Frazer, *The golden Bough*, I, p. 139 et suiv., qui énumère comme ayant cette croyance

Chez Homère, le roi est « honoré comme un dieu [1] » il est « égal aux dieux », « pareil aux dieux »...

Chez Eschyle, Darius mort est appelé un dieu [2] ou un démon [3].

Chez Euripide, Polyxène, fille d'Hécube et de Priam, est « égale aux dieux sauf pour la condition mortelle [4] ».

Platon lui-même enseigne le caractère divin des rois :

« Cronos... établit pour nos cités des rois et des chefs, mais de race plus divine et meilleure — de la même façon que nous faisons pour les troupeaux au pâturage et pour tous les animaux apprivoisés dont il y a des troupeaux : nous n'établissons pas des bœufs chefs de bœufs, ni des chèvres chefs de chèvres, mais c'est nous-mêmes qui les dominons, race meilleure qu'eux — ...les villes sur lesquelles commande non un dieu, mais un mortel, ne sauraient éviter les maux et les peines... » (Platon, *Lois*, 713 *c* et suiv.)

Et Philon, admet tout naturellement, la même théorie générale [5].

Quand Alexandre veut se faire passer pour fils de Zeus, et prétend recevoir les honneurs divins, il imite sans doute les rois qu'il veut remplacer, rois d'Égypte, de Perse, de Babylone... qui étaient dieux, ou fils de dieux, ou représentants de dieux, ou émanations de dieux [6]. Mais il veut aussi

des peuples habitant la mer du Sud, Raiatena, Tahiti, la région malaise, le Siam, l'Inde, l'Egypte, l'Afrique.

Chez les Egyptiens, les dieux façonnent même le corps du roi ou de la reine : Amon va près de la reine, il lui fait respirer le signe de vie, il appelle le dieu Chnoum et lui ordonne de façonner le corps de la princesse (E. Naville, *Religion des anciens Egyptiens, Ann. du musée Guimet*, XXIII, p. 226-227). On peut avoir d'autres façons d'exprimer le mythe.

Chez les Perses, Cyrus est considéré comme descendant des dieux (Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 1; cf. IV, 1, 27; VII, 2, 24).

Pour les Hindous « Ce monde, privé de rois, étant de tous côtés bouleversé par la crainte, pour la conservation de tous les êtres, le Seigneur créa un Roi, en prenant des particules éternelles de la substance d'Indra, d'Anila, de Yama, de Sourya, d'Agni, de Varouna, de Tchandra et de Kouvéra. Et c'est parce qu'un roi a été formé de particules tirées de l'essence de ces principaux dieux qu'il surpasse en éclat tous les autres mortels. De même que le Soleil, il brûle les yeux et les cœurs, et personne sur la terre ne peut le regarder en face. Il est le Feu ,le Vent, le Soleil, le Génie qui préside à la Lune, le roi de la Justice, le dieu des richesses, le dieu des eaux et le souverain du firmament, par sa puissance » (*Lois de Manou*, VII, 2, dans Pauthier, p. 391).

1. *Iliade*, IX, 155, etc.
2. Eschyle, *Perses*, 157, 644.
3. Eschyle, *Perses*, 642.
4. Euripide, *Hécube*, 356.
5. Philon, *Fragments, Antoine*, ser. CIV, II, 673.
6. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'Hellénisation de l'Orient*, p. 84 et suiv.

s'égaler aux anciens rois grecs ou troyens dont il prétend descendre, Achille et Éaque, ou Priam [1].

Et c'est un fait bien connu que la plupart des rois, à l'époque historique, font remonter leur origine à Héraclès, c'est-à-dire finalement à Zeus [2].

Le roi en effet s'assimile successivement à Dionysos, fils de Zeus, à Zeus, fils de Cronos, à Cronos, à Ouranos.

Il est un nouveau Dionysos.

Homère appelle souvent les rois « *nourrissons de Zeus* » διοτρεφέες : et Dionysos a été nourri dans la cuisse de Zeus, d'après le mythe, révélé beaucoup plus tardivement il est vrai.

Libanius, qui assimile visiblement Alcibiade au hiérophante, l'assimile de même à Apollon ou à Dionysos :

« C'est un autre Apollon qui, de nouveau, vient de Délos chez nous, dit-il. C'est un second Dionysos qui vient, dans un cortège joyeux, de Thèbes en Attique... Il arrive dans l'Olympe grâce à sa race et à sa façon de gouverner... Il porte la torche et agite les flambeaux... » (Libanius, *Déclamation* 12, 26-27, *Timonis oratio*, édit. Foerster, t. V, p. 548, R. IV, 188).

Dionysos est le quatrième roi après Ouranos, Cronos et Zeus, dit Olympiodore [3]. C'est Dionysos qui a inventé le diadème, les insignes royaux, le triomphe, dit Pline [4]. Les rois imitent Dionysos [5]; un personnage comme Antoine s'assimile à Dionysos [6], et d'autres de même [7].

Le roi s'assimile à Zeus, fils de Cronos.

Tzetzès affirme que, dans l'antiquité, chacun des rois portait le nom de Zeus,

« ...parce que le bel astre de Zeus leur fournit le sceptre, surtout dans les parts qui viennent du lion de Némée» (*Antehomerica*, 102 et suiv.).

Oppien peut commencer ainsi son poème sur la chasse :

« C'est pour toi que je chante, ô bienheureux, glorieux appui de

1. Scholiaste de Lycophron, 1442, 1439; Théocrite, XVII, 16 et suiv.
2. Hérodote, I, 7; VII, 208; VIII, 114; Eustathe, *Sur l'Iliade*, 589, 40; Scholiaste de Lycophron, 1388.
3. Olympiodore, *Sur le Phédon*, A, 1, édit. Norvin, p. 2 et ailleurs.
4. Pline, *H. N.*, VII, 57, 191.
5. Strabon, XV, 712, 58.
6. Dion Cassius, 48, 59.
7. Clément d'Alex., *Protrept.*, 4, *Patr. gr.*, t. 8, p. 148-149.

la terre, lumière des Énéades belliqueux, doux rejeton du Zeus Ausonien, ô Antonin, toi que la grande Domna enfanta pour le grand Sévère... épouse d'un très noble époux, toi qui n'as pas moins d'éclat que Zeus descendance de Cronos... »

Le Thesaurus d'Henri Estienne cite encore *Dion. Per.* 210, « le Zeus Ausonien », Suétone, *Domit.*, 13 (où Domitien se fait appeler *Dominus et Deus*), et d'autres textes.

Le roi se rapproche même de Cronos, c'est-à-dire de l'intelligence pure :

« Le *Nous*[1] est plein des choses qu'il a engendrées; il les dévore, en ce sens qu'il les retient en lui-même, qu'il ne les laisse pas tomber dans la matière, ni être dévorés par Rhéa. *Cronos*, est-il dit, *le plus sage des dieux, naquit avant Zeus, et il dévorait ses enfants.* Cronos représente l'intelligence pleine de ses conceptions et parfaitement pure... » (Plotin, V, 3, 7 : ce texte montre quel mythe — celui de Cronos —, était lié à l'initiation; il est corroboré par le texte de Pindare).

L'assimilation du Roi au Soleil, usuelle chez les Égyptiens, les Perses, et d'autres peuples encore [2], n'a pas dû être étrangère aux Grecs, mais ils ne paraissent guère l'avoir exprimée formellement.

Cependant, comme ils comparent le soleil à l'œil[3], ils comparent aussi le roi à l'œil. Eschyle appelle la reine des Perses

1. L'intellect.

2. Le Pharaon est dit fils du Soleil ou identique au Soleil (A. Moret, *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, p. 24 et 25). Un conte populaire égyptien s'exprime en ces termes : « Le roi s'élance au ciel, prenant la forme du disque solaire, et ses membres s'absorbent en celui qui les a créés » (Maspéro, *Contes populaires*, cité dans Moret, *Rois et Dieux d'Egypte*, p. 206). — Le Roi porte le même diadème que le Soleil (A. Erman, *La religion des Egyptiens*, édit. franç., p. 55).

Chez les Perses, le roi est « roi des rois, parent des dieux, ayant le même trône que le roi Mithra, se levant avec le soleil » (Pseudo-Callisthène, cité dans Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, p. 37).

Dans la religion de Mithra, les rois sont considérés comme une émanation du soleil (Cumont, *Mystères de Mithra*, 3e éd., p. 100).

Sur des monuments romains, qui reflètent l'influence de cette religion « Sol est un jeune homme à longue chevelure bouclée, vêtu d'une chlamyde attachée sur l'épaule, portant une couronne radiée, ou du moins la tête entourée de rayons parfois accompagnés d'un nimbe. Ces rayons, qui font rarement défaut, sont en quantité variable... Parfois il tient... le fouet, emblème du quadrige qu'il mène, et le globe, symbole de sa domination universelle, ou bien il élève le bras droit, montrant, en signe de protection, la paume de la main ouverte » (Cumont, *Textes et monuments*..., t. I, p. 123).

Même idée chez les Chinois, où l'empereur était, pour ce motif, chef du calendrier (M. Granet, *La civilisation chinoise*, p. 234; *La religion des Chinois*, p. 127).

3. En disant que le soleil voit, par exemple Hom., *Odyss.*, XI, 109.

« lumière égale aux yeux des dieux [1] »; et Pindare loue les ancêtres de Théron qui étaient « l'œil de la Sicile [2] ».

D'autre part il y a des archontes éponymes qui donnent leur nom à l'année — et qui, par conséquent, ont une similitude avec le Soleil qui marque l'année.

Celui qui est devenu roi par la pensée peut recevoir aussi les honneurs divins. Tel Empédocle :

« Empédocle... ayant sur la tête un bandeau en or, aux pieds des *amycles* de bronze, aux mains des bandelettes delphiques, voulant garder sur lui-même la croyance qu'il était un dieu » (Suidas, au mot *Empédocle.* Cf. Diog. Laërce, VIII, 73).

Le roi tient sa nature et sa dignité, du moins en partie, de sa naissance.

Chez les Athéniens, quand il n'y a plus de rois héréditaires à puissance politique, on choisit du moins le Roi, ou le hiérophante, dans certaines familles déterminées.

En tout cas, nous savons que le hiérophante doit avoir une attitude majestueuse, de la dignité dans la tenue, un âge avancé [3].

5. *Le roi est médecin, poète, musicien, philosophe.*

Le roi est médecin et peut guérir [4].

Chez Homère [5], Achille, modèle du Roi, est médecin et a appris la médecine de Chiron, et Plutarque répète « Achille était médecin et élève de Chiron ».

Une anecdote, rapportée par Tacite et par Suétone [6], montre des hommes en Égypte s'adressant à Vespasien comme à un guérisseur :

Comme Vespasien attendait, à Alexandrie, le moment de s'embarquer pour Rome, deux hommes, l'un aveugle ou à peu près, l'autre perclus d'une main (d'un pied, suivant Suétone), se pré-

1. Eschyle, *Perses,* 150.
2. Pindare, *Olymp.*, II, 18.
3. Arrien, *Diss. d'Épictète,* III, 21.
4. Sur ce caractère de la royauté en général, voir Frazer, *Les origines magiques de la Royauté, passim.*
5. Homère, *Iliade*, XI, 832.
6. Tacite, *Histoires,* IV, 81; Suétone, *Vespasien,* 7.

sentèrent à lui, déclarant que Sérapis en songe leur avait ordonné de demander la guérison à César. « Il lui suffisait de cracher sur les yeux de l'aveugle et de marcher sur la main de l'invalide ». Vespasien finit par s'exécuter... et les malades guérirent. Tacite a vu des gens qui affirmaient avoir vu le fait.

Périclès, un jour, instruit par un songe que lui envoya la déesse Athéna Poliade, put guérir un ouvrier du Parthénon, tombé d'un échafaudage et que les médecins désespéraient de sauver [1].

Denys, tyran de Sicile, fut médecin, et « exerça personnellement la médecine; il guérissait, il coupait, il brûlait, et ainsi de suite [2] ».

L'antiquité grecque attribue, de même, la puissance de guérir et l'art de la médecine aux grands philosophes.

« On dit que les Pythagoriciens eurent le plus grand zèle pour la médecine. Et Platon s'en occupa très fort, et Aristote, fils de Nicomaque, et beaucoup d'autres » (Élien, *Histoires variées*, IX, 22).

Empédocle était médecin et mage en même temps que philosophe (Diogène Laërce, VIII, 2, 12).

Apollonius, suivant son biographe, ressuscita une jeune fille (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, IV, 45).

Le roi connaît la Musique ou les arts enseignés par les Muses, comme la poésie :

Chez Homère, Achille est musicien (*Iliade*, IX, 186).

Hésiode a dit des rois : « Celui qu'honorent les filles de Zeus le Grand et qu'elles voient naître entre les nourrissons de Zeus, elles versent sur sa langue une agréable rosée; et des paroles douces coulent de sa bouche » (*Théogonie*, 81 et suiv.).

Selon Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, « Origène... n'écrivit rien sinon un traité sur les démons, et, sous Galien, un traité *Que le Roi seul est poète.* »

Cornutus loue ainsi la Muse Calliope : « Calliope c'est la rhétorique à la belle voix et aux belles paroles, grâce à laquelle on dirige la cité et on s'adresse aux peuples, les conduisant par la persuasion, non par la violence, vers ce qu'on a choisi; aussi dit-on que c'est elle surtout qui *accompagne les rois vénérables* » (Cornutus, chap. 14).

1. Plutarque, *Vie de Périclès*, 13, cité par Bernard Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, p. 22-23.
2. Elien, *Histoires variées*, XI, 11.

Par conséquent le roi est philosophe, c'est-à-dire savant en toutes choses [1].

La chose est du moins formellement affirmée par Plutarque, pour les rois Égyptiens :

« En Égypte, les rois étaient pris parmi les guerriers ou les prêtres... Celui qui était pris parmi les guerriers devenait aussitôt de la famille des prêtres, et il participait à la philosophie, laquelle est le plus souvent dissimulée par les mythes et par les discours qui expriment obscurément la vérité par images et allusions. » (Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 9).

Mais Platon affirme avec force que le roi doit être philosophe :

« Si, dirais-je, les philosophes ne règnent pas dans les Cités, ou bien si ceux qu'on appelle maintenant rois et dynastes ne philosophent pas de façon noble et suffisante, et si la puissance politique et la philosophie ne se rencontrent pas dans le même sujet, et si les natures nombreuses de ceux qui inclinent exclusivement vers l'une ou l'autre chose ne sont pas écartées de toute nécessité, il n'y a pas cessation de maux pour les cités, ô cher Glaucos, et non plus, je pense, pour le genre humain, et, auparavant, la République que nous avons examinée ne saurait aller vers la grandeur qui lui est possible, ni voir la lumière du soleil » (Platon, *République*, 473, c-d).

Et très souvent les auteurs louent la sagesse du roi ou du chef.

6. *Le roi est chef de l'agriculture.*

Puisque l'œuvre de l'agriculture se confond avec l'œuvre des Mystères [2], il doit s'ensuivre que le Roi, chef de la religion, est aussi chef de l'agriculture.

Le Roi est donc chef de l'agriculture chez les Grecs, comme chez d'autres peuples [3], la différence étant sans doute que les Grecs notent plus rarement cette qualité.

1. La même chose est affirmée pour les antiques rois des Germains: « Dans tous les poèmes de l'Edda, la connaissance des caractères runiques passe pour une science réservée aux dieux et aux représentants des dieux, à laquelle on n'arrive que par des initiations et par des épreuves » (Ozanam, *Les Germains avant le Christianisme*, 2e édition, p. 214).

2. Voir plus haut, chap. II, § I.

3. En Égypte, le roi défriche, laboure, sème, moissonne, donne l'abondance (A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 182).

En Chine, le suzerain inaugure en personne le travail du labourage; dans



DIONYSOS ROI.
Vase d'Exéchias à Munich, d'après Ernst Pfuhl.



TRIOMPHE SUR LES ANIMAUX SAUVAGES.
Mosaïque de la Villa Hadriana, d'aprés Ernst Pfuhl.

Dans la poésie homérique, le roi est bien chef de l'agriculture : le Bouclier d'Achille, au chant XVIII de l'*Iliade* (v. 556), montre le roi présidant aux travaux agricoles.

Euripide, pour dire que Polymestor est roi en Cherso-



TRIPTOLÈME EN LABOUREUR.
Vase de style béotien à figures rouges.
(Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Hachette, éditeur.)

nèse, dit : « Polymestor qui ensemence cette terre excellente de Chersonèse [1] ».

Et ainsi de suite.

Mais nous constatons les rapports de l'agriculture avec Triptolème, le roi d'Éleusis qui ensemença la plaine Raria [2], qui construisit une aire sacrée [3] et qui transporta partout l'agriculture et les Mystères [4].

Nous savons qu'il y a un labourage sacré à Éleusis [5], et une inscription nous assure que le hiérophante inaugure solennellement les *Proérosia* [6], c'est-à-dire la fête qui précède les labours.

la capitale, il trace lui-même 3 sillons ; les ministres lui succèdent pour en tracer 5; puis les feudataires présents en tracent 9 (M. Granet, *La religion des Chinois*, p. 69; cf. p. 127, p. 234).

1. Euripide, *Hécube*, 7-9.
2. Paus., I, 38; Schol. Pind., *Ol.*, IX, 150; Aristide, *Eleusin.*, t. I, p. 417.
3. Paus., I, 38.
4. Voir plus haut, p. 89.
5. Plut., *Préc. conjug.* au début.
6. *Ephém. archaïol.*, 1895, p. 99.

Triptolème a enseigné la manière d'atteler les bœufs à la charrue [1], découverte qui est par ailleurs revendiquée en faveur de Bouzygès [2]; Triptolème le premier a labouré et ensemencé les terres [3]; et la plaine de Rharia, près d'Éleusis, fut le lieu où l'on fit le premier essai avec de l'orge [4]; le premier il avait foulé les grains sur une aire de l'Attique [5]; or Triptolème est celui qui a reçu de Déméter les Mystères éleusiniens, c'est le roi formé par Déméter [6].

7. *Le Roi a une action sur les phénomènes de la nature.*

S'il est vrai que les hauts dignitaires ont déjà une action sur le monde extérieur, et participent à la démiurgie, le Roi doit avoir une force plus gran de encore.

Le Roi peut donc, dans les idées des Grecs comme dans les idées d'autres peuples [7], agir sur la terre et les airs, donner la fertilité au sol...

Un roi mauvais peut amener toute sorte de désastres sur la terre : nous le voyons déjà chez Homère [8] et chez Hésiode [9].

Et nous le voyons encore chez Philon d'Alexandrie, qui suit d'ordinaire les idées des anciens Grecs :

« ... Le roi c'est la loi vivante, et la loi c'est le roi juste. Le roi et le législateur doivent surveiller non seulement les choses humaines, mais encore les choses divines, car ce n'est pas sans un soin divin que les affaires des rois et de leurs sujets se redressent. Pour cette cause, il a fallu à cet homme le premier sacerdoce, afin que, par des sacrifices parfaits et par une science parfaite du

1. Pline, V, 56; Justin, II, 6.
2. Hésychius, au mot *Bouzygès;* Pline, *loc. cit.*
3. Ovide, *Fastes*, IV, 559-560 : « Il sera mortel; mais le premier il labourera, et sèmera, le premier il enlèvera de la terre cultivée les récompenses. »
4. Paus., I, 38; Cornutus, 28.
5. Paus., I, 14 et 38.
6. Voir plus haut, p. 89.
7. On dit d'un roi, chez les Egyptiens : « Dès que le roi eût pris possession de cette terre, il la réorganisa telle qu'elle se trouvait au temps du dieu Ra... » (E. Naville, *Religion des anciens Egyptiens, Ann. du musée Guimet*, XXIII, p. 234).
Pline le Jeune loue Trajan « prince capable de transporter et rapporter la fécondité des terres tantôt ici tantôt là, selon que le temps et la nécessité le demandaient » (Pline, *Panégyrique de Trajan*, 22).
8. *Iliade*, XVI, 385 et suiv.
9. Hésiode, *Travaux*, 225, 240 et suiv.

culte de Dieu, il demande l'éloignement des maux et la présence des biens pour lui-même et ceux qui lui sont soumis, à Dieu bienveillant et écoutant les prières... Mais, puisque des milliers de choses sont incertaines pour le roi et le législateur et le chef des prêtres, parmi les choses divines et les choses humaines... il obtint nécessairement la prophétie, afin que, tout ce qu'il ne peut pas obtenir par le raisonnement, il le trouve par la Providence de Dieu... » (Philon, *Vie de Moïse*, II, 1, *ou* II, 135.

8. *Le Roi est berger de son peuple, pilote du navire, conducteur du char.*

Depuis Homère, le Roi est nommé le « pasteur des peuples [1] ».

L'épithète, appliquée aux rois ou aux chefs, se retrouve chez Pindare et les Tragiques [2]. Eschyle même, par un mélange de deux appellations, dit « les bergers des navires [3] ».

L'idée que le Roi ressemble au berger se retrouve chez Platon [4], et plus tard chez Dion Chrysostome [5], Julien [6], et, chez les Latins, Horace [7], par exemple.

Le Roi, comme le Dieu, est un pilote [8].

On peut conjecturer que, pour Homère déjà, le roi est un pilote.

Homère appelle Zeus « le pilote suprême », c'est-à-dire celui qui siège sur un banc élevé, ὑψίζυγος (par exemple, *Iliade*, VII, 69). Or Zeus est roi des dieux et des hommes et père des rois humains. Ceux-ci doivent donc être aussi des pilotes.

1. *Iliade*, I, 263, etc.
2. Pindare, *Ném.*, VIII, 6; Esch., *Suppl.*, 767; Sophocle, *Ajax*, 360; Euripide, *Phœn.*, 1140.
3. Esch., *Suppl.*, 747.
4. Platon, *Lois*, 713 *c* et suiv.
5. *Sur la Royauté*, 28.
6. *Discours*, II, 86 *d* = III, p. 162, édit. Bidez.
7. *Regum timendorum in proprios greges, Reges in ipsos imperium est Jovis* (*Odes*, III, 1, 5-6).
8. Les Egyptiens regardent le Dieu-Soleil comme un pilote : « Celui qui pilote un navire représente la force qui gouverne le monde : de même donc que le pilote, distinct du navire, se tient sur ses *pédalia*, de même le soleil, distinct du monde, se tient sur les *oiaka* du monde tout entier; et de même que, du haut de la poupe, le pilote dirige tout, donnant de lui-même un petit commencement, de même, d'en haut, depuis les premiers principes de la nature, le Soleil donne insensiblement les premières causes des mouvements. Voilà, avec beaucoup d'autres choses, ce que démontre sa situation de pilote sur le navire » (Jamblique, *Des mystères*, VII, 2).

L'idée se conserve de façon constante, puisque le mot grec signifiant « piloter » s'emploie facilement au sens de « gouverner », puisque le mot grec est passé au latin sous la forme *gubernare.*

Mais les textes précis ne sont pas rares :

Aristide le Rhéteur loue ainsi un bon Roi : « Quand tout était bouleversé et passait, pour ainsi dire, vers une autre terre; quand l'empire était ballotté comme dans une grande tempête ou un grand tremblement de terre, et, comme un navire sur le point de sombrer, était emporté vers les extrémités de la terre, où auparavant étaient venus s'égarer quelques-uns de ceux qui étaient dans les pouvoirs et les royautés, lesquels rencontrant ensuite comme dans un labyrinthe beaucoup de terribles difficultés, à la fin désespéraient, se voyant fermé le chemin du retour et ne pouvant revenir; voyant cela, il ne laissa pas, à la façon d'un pilote inexpérimenté, le navire aller au hasard et courir toute sorte de risques, mais, comme le plus expérimenté des Rois et comme un être supérieur en ses décisions, tout d'abord il maintint le navire et arrêta sa course désordonnée, puis il le conduisit au port et l'y établit » (*Orat.*, édit. Dindorf, I, p. 103).

Maxime de Tyr dépeint la navigation d'un roi Barbare qui avait entassé une foule de choses sur son navire « afin que tous les plaisirs pussent naviguer avec lui », et qui, de cette façon, sombra (1,3). Ailleurs, il compare la vie à une navigation sur la mer : le pilote dirige le navire, comme l'âme dirige le corps; les vents attaquent le navire, comme la fortune attaque les vertus... « dans la course de la vie, la chose la plus précieuse est l'âme, après elle, le corps, et troisièmement la vertu » (XX, 5).

« Je leur exposais comment j'étais devenu pilote d'un grand navire quand mon âme s'occupait d'un autre corps », dit Philostrate (*Apollon.*, VI, 21). Ce texte marque bien que le chef de philosophes peut devenir Roi; deux rites essentiels de l'initiation sont bien notés : le futur Roi se sépare de son corps; il navigue sur une barque.

L'orateur Himérius, louant Hermogène, proconsul « quand le dieu et le temps l'ont établi comme *autocrator* pour le plus grand commandement de la terre » lui dit :

« Tu as pour les Hellènes un œil et une pensée pleins de vigilance, comme un bon pilote qui, laissant les autres navigateurs naviguer sans peine sur le vaisseau, se tient seul au gouvernail pour diriger la barque sans que les vagues la submergent » (Himérius, *Discours*, XIV, 33).

Le chrétien Eusèbe de Césarée dit :

« Le roi s'efforce de sauver, avec les hommes, la flotte de ceux

qui sont gouvernés par lui » (*Éloge de Constantin*, dans la *Patr. gr.*, t. 20, p. 1235).

Le pilote symbolise le dieu qui conduit dans la genèse, dit Simplicius :

« La mer, on a dit que c'était le symbole de la genèse. Le vaisseau, ce serait ce qui transporte les âmes dans le monde de la genèse, à savoir le sort et le destin (*Moira* et *Heimarméné*) ou tout autre puissance de même genre appelée d'un autre nom. Le pilote du vaisseau ce serait le dieu qui, par ses prévoyances, dirige et gouverne le tout, dirigeant et gouvernant la descente des âmes vers la genèse, vers ce qu'il faut et suivant la convenance » (Simplicius, *Comment. sur l'Enchir.*, VII, édit. Didot, p. 34).

Dès lors dire que le roi est un pilote, c'est dire que le roi est un dieu.

L'idée que le roi est pilote se traduit par des rites.

A Smyrne, il y a une trière sacrée réservée aux gens de famille princière :

(A Smyrne) au mois Anthestérion on amène à l'Agora une trière μεταρσία, à voiles déployées, que le prêtre de Dionysos dirige comme un pilote quand elle ôte ses ancres de la mer » (Philostrate, *Sophist.*, I, 25, 1).

Or Polémon, dont la famille a fourni plusieurs fois des consuls romains, qui a eu lui-même beaucoup d'honneurs, a reçu des Smyrniens le droit de monter sur la trière sacrée.

Il existe une barque d'Isis à Callipolis [1].

Il existe à Éleusis une barque sacrée, et cette barque se rattache aux rites de Dionysos-Zagreus [2]. Nous admettrons donc qu'elle sert pour l'initiation royale.

Que le Roi doive conduire le char de l'État, les textes grecs ne le formulent pas souvent :

« Ce chef-là, il est évident qu'il ne va pas *rester étendu grand, grandement;* mais, après avoir abattu beaucoup d'autres, il se tient debout sur le char de la cité, devenu tyran au lieu de chef » (Platon, *République*, 566 d).

Mais la métaphore se trouve dans le langage grec :

1. *I. G. Rom.*, I, 817.
2. Ch. Lécrivain, article *Mysteria*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*...

« Prenant les rênes de la cité » (Aristophane, *Eccl.*, 466).
« Il règne et conduit le char, βασιλεύει καὶ ἡνιοχεῖ » (Plutarque, II, 155 *a*).

9. *Le roi et le hiérophante changent de nom.*

Chez les Égyptiens, il est interdit de proférer le nom du roi-dieu [1].

Or la religion d'Éleusis a connu aussi la *hiéronymie.*

Une inscription [2] gravée sur la statue d'un hiérophante dit en termes formels que le nom du hiérophante a été emporté dans les flots de la mer :

« Pour mon nom, ne cherche pas qui je suis : le rite mystique l'emmena en s'en allant vers la mer empourprée [3]. Mais lorsque je serai venu à la demeure des bienheureux et au jour du destin, alors tous ceux qui ont quelque souci de moi le diront. »

Et il a été gravé au-dessous :

« Maintenant donc nous, les fils, nous dévoilons l'illustre nom de notre noble père, nom que, pendant sa vie, il cacha dans les flots de la mer. C'est Apollonios, digne d'être chanté... »

Une inscription [4] qui avait été gravée sur la statue d'une hiérophantide dit la même chose :

« Je suis mère de Marcianus, fille de Démétrius. Que mon nom soit tu : ce nom, alors qu'on m'enfermait loin des hommes, quand les Cécropides me firent hiérophantide pour Déo, moi-même je l'ai caché dans les profondeurs immenses [5]. Je n'ai pas initié les fils de Léda la Lacédémonienne, ni celui qui trouva les remèdes aux maladies, ni celui qui exécuta avec peine les douze travaux pour Eurysthée, le fort Héraclès, mais celui qui veille sur la vaste terre et sur la mer, le chef d'innombrables mortels, qui versa une richesse immense sur toutes les cités, Adrien [6], chef surtout de l'illustre Cécropie... »

1. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 173. — Il existe un symbole mythologique de ce fait : Osiris est le nom donné à Sérapis après sa mort et sa consécration : « *Hic est Osiris, quem Serapim vel Serapidem vulgus appellat. Solent enim mortuis consecratis nomina immutari* » (Lactance, *De falsa religione*, I, 21).
2. *Ephém. archaeol.*, 1883, p. 79.
3. Le hiérophante a perdu son nom, en perdant son ancien corps et son ancienne âme, c'est-à-dire en traversant le fleuve à la nage.
4. *C. I. A.*, t. III, 900.
5. Nous pouvons conjecturer, de ce texte, que la future hiérophantide, au lieu de traverser un fleuve à la nage, est enfermée seule, et que là elle plonge dans une eau qui est censée emporter son corps et son âme, et par suite son nom.
6. La hiérophantide n'a pas initié Castor et Pollux, ni Asclépios, ni Héra-

Lucien [1], avec son hostilité habituelle contre les Mystères d'Éleusis, s'emporte contre des dignitaires qui ne veulent pas être nommés de leur nom :

« Aussitôt après je rencontre le dadouque et d'autres célébrateurs de Mystères qui entraînaient Dinias vers les magistrats, lui reprochant de les avoir appelés par leur nom, sachant bien cependant que, du moment où ils avaient été sanctifiés, ils étaient devenus sans nom, et ne pouvant plus être nommés,comme étant hiéronymes. »

A la fin du paganisme, en 396, Eunape [2] n'ose pas dire le nom du hiérophante qui l'initia :

« Mais le hiérophante de ce temps-là, quel était son nom, il ne m'est pas permis de le dire. »

Cependant il est des cas où le hiérophante semble être nommé.

Isée [3] a parlé de *Lacrateidès* « celui qui est maintenant devenu hiérophante ».

Un décret des Éleusiniens [4], du IVe siècle, a été pris en l'honneur de Hiérocleidès, hiérophante en charge.

Les Céryces et les Eumolpides, par un décret [5] de 275 environ avant Jésus-Christ, témoignent leur reconnaissance à l'égard du hiérophante, qui est nommé.

Est-il possible qu'il y ait eu des variations dans l'usage, et que la défense de nommer le hiérophante par son nom soit devenue plus sévère avec le temps? C'était l'opinion de Foucart [6].

Cependant il est possible d'admettre aussi que le hiérophante est surtout nommé dans des inscriptions éleusiniennes, non visibles sans doute pour les profanes, et

clès, qui sont les héros de l'initiation *holoclère*, mais Adrien, chef des Romains et chef d'Athènes. Il s'agit donc, très probablement, de l'initiation *holoclère* de l'empereur Adrien, qui devait atteindre aux plus hauts degrés.

1. Lucien, *Lexiphanes*, 10. Lucien est seul à parler de la hiéronymie du dadouque, sans doute par exagération volontaire.
2. Eunape, *Sur Maxime*, p. 52.
3. Isée, VI, 10, p. 64.
4. *Ephém. archaiol.*, 1897, p. 33.
5. *C. I. A.*, IV, 597 c, p. 150. Voir un autre décret, cité dans Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 183 (*C. I. A.*, t. IV, 257 c, p. 150).
6. Foucart, *loc. cit.*

qu'Isée nomme non le hiérophante, mais tel personnage avant qu'il soit devenu hiérophante.

Il semble en effet que le hiérophante reçoive un nom nouveau :

Ainsi le héros de Plutarque [1], qui s'appelait *Aridaios* auparavant, s'entend nommer, par son parent, *Thespésios* « le Merveilleux » ou « Celui qui a un nom divin ».

Philon d'Alexandrie, parlant du changement de nom d'Abram en Abraham, dit :

« Ne crois pas que la divinité accorde pour rien le changement de nom, mais crois que cela marque par un symbole le redressement du caractère » (Philon, *Sur le changement des noms*, 8, 9, 10).

10. *Le roi a ses insignes particuliers.*

Le roi a comme insigne de commandement le sceptre; il siège sur un trône; il est couronné du diadème; il porte un anneau; il a des vêtements couleur de pourpre [2].

L'empereur Julien énumère ensemble plusieurs de ces signes extérieurs qui indiquent le roi :

« le manteau de pourpre (ἁλουργὲς ἱμάτιον), la tiare, le sceptre, le diadème, le trône antique [3]. »

Souvent on réunit ensemble les expressions « sceptre et trône [4] ».

Le trône, siège des dieux ou des rois, est assez souvent mentionné chez les Grecs [5]. Or le hiérophante, à Athènes, siège sur un trône.

Au IVe siècle après J.-C., Eunape se lamente sur les « trônes hiérophantiques » que va occuper un Barbare, « le père des *télétés* mithriaques [6] ».

1. Plutarque, *Sur la vengeance tardive de la divinité*, texte cité ci-dessus.
2. Voir là-dessus Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, *passim* et notamment, p. 128.
3. Julien, II, 83, c, édition Bidez, t. III, p. 158.
4. Par exemple Sophocle, *O. C.*, 425, Himérius, *Eglogues*, XIII, 16 « sceptres et trônes de justice. »
5. Hérodote, I, 14; Eschyle, *Prom.*, 910; Soph., *Antig.*, 1041, Xénophon, *Hell.*, 1, 5, 3, Théocr., VII, 93, etc.
6. Eunape, *Vies des Sophistes*, éd. Boissonade, 475, 47, cité dans Cumont, *Textes et documents relatifs au culte de Mithra*, t. II, p. 12.

La couronne royale est assez peu souvent nommée par les auteurs grecs; cependant une note de Pollux la signale :

« Le roi introduit les procès de meurtre à l'Aréopage. Et, déposant la couronne (στέφανον), il juge avec eux » (Pollux, VIII, 90).

Le diadème royal se trouve mentionné plusieurs fois [1].

Le roi porte un manteau de laine teint en pourpre; une tradition attribue à Héraclès l'invention des étoffes teintes en pourpre.

Chez Cedren (*Hist. comp.*, I, 34, dans la *Patr. gr.*, t. 121, p. 61), il est raconté comment Héraclès apporta au roi Phénix une laine teinte en pourpre, comment le roi se fit faire un manteau avec de la laine teinte de cette façon, et comment Numa, plus tard, établit que les rois porteraient des chlamydes de pourpre.

Mais c'est le sceptre qui semble en Grèce, comme en Assyrie, à Babylone, en Égypte et un peu partout [2], l'insigne principal de la royauté.

En effet, les hommes étant assimilés à des troupeaux, ceux qui les gardent sont assimilés à des bergers et ont le bâton de berger :

Les rois, chez Homère, sont dits « porteurs de sceptres », ou « pasteurs de peuples [3]. »

Himérius loue ainsi le bon roi, dont le modèle vivant est, suivant lui, l'empereur Julien :

« Il faut qu'il soit habile à tenir le gouvernail, celui qui doit être le pilote de l'État... Que le pilote de la cité soit doux, pour mériter l'appellation de père... Mais cela arrivera s'il est noble de naissance, s'il a reçu de l'éducation et de l'instruction, s'il a grandi dans les limites royales, s'il a eu un si grand roi comme témoin de sa vertu... Des orateurs qui étaient sous Ilion, Homère représente le Pylien comme celui qui avait la voix la plus douce. Mais celui que vous voyez, tenant sous son sceptre un si grand empire, un si grand État, un si grand Conseil, apparaît à tous dans les entretiens, plus doux que le miel... » (Himérius, *Discours*, VII, 15-16).

Ailleurs il s'adresse au fils d'un proconsul :

« O fils d'une tête divine! O rejeton d'un père consulaire! O toi qui as reçu le sceptre de la vertu paternelle, sceptre non infé-

1. Xén., *Cyr.*, VIII, 3, 13; Plut., *Mor.* 488 d, 753 d, etc.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 128, citant Meissner, *Babylonien*, I, p. 46-48.
3. Hom., *Il.*, I, 275; II, 86, etc.

rieur à celui qu'Homère donne au roi des Achéens... » (*Discours*, XIII, 9).

Cornutus, *Théologie grecque*, ch. 9, dit de Zeus : « Le sceptre est le symbole de sa puissance, le sceptre qui est un insigne royal; ou bien il marque que Zeus ne peut ni tomber, ni faillir, comme ceux qui sont appuyés sur un bâton. »

Si le roi a comme emblème la sphère, chez les Grecs comme chez d'autres peuples [1], les textes ne le disent pas. Mais les Pythagoriciens, Parménide et d'autres, ont conçu la sphère comme le modèle du tout [2].

Or Plotin, dans la Ve Énnéade, qui correspond à l'initiation royale, a parlé de la sphère :

« Imaginez une sphère transparente placée en dehors du spectateur, et dans laquelle on puisse, en y plongeant le regard, voir tout ce qu'elle renferme, d'abord le soleil et les autres étoiles ensemble, puis la mer, la terre, et tous les animaux. Au moment où vous vous représentez ainsi par la pensée une sphère transparente qui renferme toutes les choses qui sont en mouvement ou en repos, ou tantôt en mouvement, tantôt en repos, tout en conservant la forme de cette sphère, supprimez-en la masse, supprimez-en l'étendue, écartez-en toute notion de matière, sans cependant concevoir cette sphère plus petite : invoquez alors le Dieu qui a fait ce monde dont vous venez de vous former une image, et suppliez-le d'y descendre. Ce dieu, un et multiple tout ensemble, viendra pour orner ce monde avec tous les dieux qui sont en lui, dont chacun contient en soi tous les autres » (*Ennéades*, V, 8, 9, traduction Bouillet).

Des animaux qui symbolisent la puissance royale sont le lion, le dauphin, l'aigle; car le lion est roi des animaux terrestres, le dauphin, roi des poissons, et l'aigle, roi des oiseaux [3].

11. *La dignité royale est accessible aux femmes.*

La religion athénienne a des hiérophantides et des reines.

Démosthène a parlé de la reine, βασίλισσα, qui s'unit mystiquement à Dionysos (*Contre Néère*, 74-75, cité plus haut).

1. Voir plus haut, p. 317.
2. Voir, par exemple, Olympiodore, *Sur le Phédon de Platon*, p. 195, p. 235, édit. Norvin; Plotin, V, 1, 8.
3. Oppien, *Halieutiques*, II, 540-541.

Une hiérophantide a couronné Marc Aurèle et Commode comme *mystipoles* (*Ephém. archaiol.*, 1885, p. 149).

Une autre hiérophantide est désignée par une autre inscription : « ...celui-ci né de dadouques et d'une mère qui montrait les *télétés* des dieux devant les *anactora* de Déo » (*C. I. A.*, III, 900).

Pollux donne cette définition : « Celle qui habite avec le roi est la reine » (VIII, 90).

Photius : « Hiérophantides : celles qui montrent les *hiéra* aux non-initiés ».

Suidas : « Hiérophantide : celle qui initie les mystes à Éleusis. »

12. *Les hauts dignitaires et les mariages sacrés.*

Les mythes poétiques racontent comment Déméter s'est unie avec Jasion ou avec le roi d'Éleusis.

D'autres mythes racontent comment Déméter est devenue l'épouse de Triptolème ou de son propre fils [1].

Dans les mystères, divers mariages mystérieux sont rapportés :

union du hiérophante avec la prêtresse [2],

union de la Reine avec Dionysos [3].

Mais les auteurs ont pris soin de nous garantir le caractère purement mystique de ces mariages [4].

Ces mariages sacrés symbolisent et accompagnent l'union des mystes avec la divinité [5].

§ II. — Principe de l'initiation.

L'initiation royale est rarement nommée dans les documents grecs qui subsistent.

Cependant une inscription grecque parle du « rite mystique » qui a emporté dans la mer le nom du hiérophante.

Synésius dit : « Aussitôt qu'il eut été initié de l'initiation royale par les dieux et par son père » (*De la Providence*, I, 6).

1. Voir plus haut, ch. II, § I.
2. Saint Astérius, *Patr. gr.*, 40, p. 324; Tertullien, *aux Nations*, II, 7.
3. Démosthène, *Contre Néère*, 74-75.
4. Julien, *Discours*, V, 173 *c;* saint Jérôme, *Lettre CXXII à Ageruch, à Jovinien*, I, 49; Servius, *Sur l'Enéide*, VI, 661; pour la prêtresse, Tertullien, *Monogamie*, 17; Schol. Perse, *Satires*, p. 145.
5. Voir plus haut, ch. II, § 1.

Et Eusèbe de Césarée parle encore de ces « initiations secrètes » à propos de Constantin (*Des louanges de Constantin*, *Prologue*, dans la *Patr. grecque* de Migne, t. 20, p. 1317).

En quoi consistera le principe de l'initiation?

Il faut des rites qui mettent le roi au-dessus des hommes, des initiés et des dignitaires, qui le rendent pareil à Dionysos, Zeus ou Cronos.

Il faut des rites qui fassent de lui un pilote, un berger, un chef de l'agriculture.

Il faut des rites qui renouvellent non seulement son âme, mais son corps.

§ III. — Rites d'initiation.

Sur cette initiation, comme sur les autres, aucun texte n'est parfaitement clair et complet. La suite même des rites n'est pas toujours certaine, et rien ne nous dit que l'initiation comporte toujours les mêmes cérémonies, quelle que soit l'espèce de roi à introniser.

Cependant, en admettant que le traité de Synésius *De la Providence* correspond à cette initiation, tout comme le traité *Des Songes* correspond à l'initiation précédente, que la *Ve Ennéade* de Plotin concerne le philosophe parvenu à la dignité royale; en admettant que le mythe racontant l'accession de Dardanos à la royauté ait des rapports avec les rites de l'initiation royale; en admettant que l'âme d'un Roi, après la mort, soit considérée comme accomplissant les mêmes actions que le Roi recevant l'initiation; en rapprochant de textes plus récents un texte de Lycophron et un texte de Pindare, on peut rétablir une suite de rites divers qui semblent n'avoir pas varié.

Voici d'abord la suite des rites principaux.

Le futur roi se prépare à l'avance par certains exercices comme la garde des animaux et la chasse.

Il a une retraite où il peut reconnaître les maux de l'humanité.

Il doit accomplir la traversée d'un fleuve ou d'un bras

de mer — symbolique — d'abord à la nage, puis sur une barque, prenant ainsi un corps nouveau et des énergies nouvelles, devenant pilote du navire symbolique.

Il aborde au rivage des Iles Bienheureuses. Avant la réception, il est lavé et purifié.

Il doit parvenir au sommet; les dieux, puis Zeus seul l'accompagnent; il doit finalement se confondre avec Zeus.

Il entre dans le Sanctuaire où il contemple le dieu face à face et s'identifie à lui; il est illuminé et devient illuminateur. Il revient pour illuminer la foule.

1. *Exercices préliminaires. Garde des troupeaux. Chasse.*

Ce n'est guère que dans Philon le Juif que nous voyons comment le futur roi se prépare à ses fonctions en gardant les troupeaux et en chassant :

« Le soin de garder les animaux est une préparation de la royauté pour celui qui doit commander à la troupe la plus douce des hommes, de même que la chose est une préparation pour ceux qui sont belliqueux. Car ceux qui veulent se mettre en état de commander s'occupent d'abord d'animaux, prenant des êtres sans raison comme matière pour la pratique du commandement de chaque espèce, commandement de guerre et commandement de paix : la poursuite des animaux sauvages est la préparation de la conduite des armées contre les ennemis, le soin et la direction des animaux apprivoisés c'est l'effort royal à l'égard des sujets. Voilà pourquoi les rois sont appelés bergers des peuples, d'un nom qui n'est pas une insulte, mais le plus grand honneur... » (Philon, *Vie de Moïse*, I, 11, ou II, 90).

2. *La retraite. Le séjour dans l'antre.*

Au début du traité *De la Providence*, Synésius semble parler de la retraite que doit s'imposer le futur roi avant l'initiation.

Le texte est loin d'être clair; mais il y est question d'ascension, de cachette dans un lieu où sont la haine, le ressentiment et d'autres passions humaines — que le roi devra abandonner :

« Il existe une loi de Thémis ordonnant aux âmes, à celle qui ayant fréquenté le dernier degré des êtres, conserve sa nature

et persiste sans souillure, qu'elle remonte de nouveau cette même route, et qu'elle se déverse dans sa propre source; de même, celles qui se sont élevées en quelque sorte de l'autre partie, la nécessité de la nature veut qu'elles aillent gîter dans les cachettes qui sont de leur parenté, *là où la Haine, le Ressentiment et les peuples des autres Kères, dans la prairie d'Até* [1], errent au milieu des ténèbres. »

On peut comprendre le texte de cette façon :

Les âmes qui ont vécu au milieu du monde sans contracter les souillures de ce monde s'en iront par la voie qui les a amenées, et retourneront dans l'intelligible. De même les hommes qui par les degrés successifs de l'initiation, sont parvenus jusqu'à la hauteur du ciel, pourront devenir rois. Ils iront d'abord dans une cachette où sont les passions humaines les plus dangereuses pour les rois, haines, ressentiment, aveuglement..., et apprendront à s'en débarrasser.

D'après le texte de Lycophron qui sera cité plus loin, Dardanos a quitté l'antre samothracien consacré à Hécate. Hiéroclès, de même, opposera la « caverne souterraine de a vie matérielle » aux rayons éthérés et aux îles des Bienheureux.

3. *La traversée de l'eau à la nage, puis sur une barque.*

Une inscription d'Éleusis concernant un hiérophante, dit :

« Pour mon nom, ne cherche pas qui je suis : le rite mystique l'emmena en s'en allant vers la mer empourprée... » (*Inscription dans* l'*Ephém. archaiol.*, 1883, p. 79).

Voilà le seul témoignage direct relatif aux Mystères d'Éleusis même, mais il est net : le nom du hiérophante a été emporté dans la mer, et c'est le rite mystique qui l'a emporté en se retirant : cela signifie que l'eau dans laquelle le hiérophante a plongé rituellement a emporté son nom.

Mais les témoignages ne manquent pas pour d'autres initiations royales.

Un mythe, assurément ancien, rapporte comment Dar-

1. *Até* c'est la déesse terrible qui met l'aveuglement dans l'âme des hommes, et, en particulier, des rois. Il en est plusieurs fois question chez Homère : *Até*, en particulier, a troublé Agamemnon et l'a porté à outrager Achille, ce qui a provoqué des malheurs funestes.

danos parvint à la royauté en traversant le bras de mer qui sépare Samothrace de la Troade. Lycophron raconte ainsi l'événement :

« Je (c'est Cassandre qui parle) me lamente sur toi, ô ma patrie, et sur le tombeau du plongeur, fils de l'Atlantide, qui autrefois, dans une peau cousue, tel le *porcos* quadrupède Istrien, ayant enveloppé son corps d'une outre, tenant une seule rame, nagea comme une mouette de Rhithumnia, après avoir quitté l'antre de la déesse dévoreuse de chiens, Saos, fondation solide des Curbantes, alors que l'inondation de Zeus, après avoir envoyé la pluie, recouvrait tout de sable » (Lycophron, *Alexandra*, 72 et suiv.).

Dans ce texte, Cassandre se lamente sur Troie et sur le tombeau de Dardanos, antique fondateur de la dynastie royale, fils de Zeus et d'Électra, fille d'Atlas. Dardanos a quitté l'antre de Samothrace, consacré à Hécate, la déesse qui dévore les chiens. Il s'est lancé sur la mer où il a plongé plusieurs fois. Il s'était enveloppé d'une peau et avait ainsi pris l'apparence de l'animal appelé *porcos*. « C'est, dit le scholiaste, un animal qui vit sur le bord du fleuve Istros...; il est entouré par une peau légère, et, quand cette peau est remplie d'air, il devient pareil à une outre; et ainsi il nage jusqu'à ce qu'il soit devenu mince, et il sort sur la terre et prend sa nourriture. »

Dardanos nage, ou bien, sur sa barque, est fréquemment enfoncé dans l'eau par suite de la tempête, dit le scholiaste.

Sur sa barque, il s'est servi d'une seule rame.

Un commentateur de *l'Iliade* (en XX, 215) raconte ainsi l'accession de Dardanos à la royauté :

« Dardanos, fils de Zeus et d'Électre, la fille d'Atlas, parcourant la Samothrace, une pluie survint. Il se prépara une barque, et, revêtu d'une peau de bête, fut transporté sur le Mont Ida, et, étant descendu, il fonda, sur l'ordre de Zeus, une ville qu'il appela Dardanie, d'après son propre nom. L'histoire se trouve chez Lycophron. »

Eustathe commente le même fait :

« Au sujet de Dardanos, les anciens disent que, dans le déluge de Deucalion, il partit de Samothrace après s'être préparé une outre ou un radeau avec des peaux, comme le croit Lycophron, qu'il se mit dedans et se jeta dans les flots et aborda à Troie... et fonda Dardanie... » (Eustathe, *Comm. sur l'Iliade*, 1204, 13 et suiv.).

Mais le rite qui consiste dans une traversée à la nage, et le rite qui consiste dans une traversée en barque sont rappelés avec beaucoup plus de détails dans deux textes, l'un de Porphyre, l'autre de Synésius; ces textes laissent mieux voir la signification des rites, et, d'autre part, indiquent mieux le point où aborde le futur roi.

Voici d'abord le texte de Porphyre [1].

Amélinus, disciple de Plotin, demanda à l'oracle d'Apollon, après la mort de Plotin, où se trouvait l'âme de Plotin. Il reçut une réponse que Porphyre nous a transmise.

Le dieu Apollon, s'exprimant en vers héroïques, annonce d'abord qu'il va, de concert avec les Muses, chanter Plotin comme on a chanté Achille.

Puis il continue ainsi :

« Démon, autrefois homme, mais maintenant t'approchant de la condition plus divine de démon, lorsque tu détachas le lien de la nécessité humaine, et que, hors de l'agitation tumultueuse des membres, ayant pris des forces en tes entrailles, tu nageais en hâte loin du peuple des impurs, vers le bord solide du rivage, pour y poser la marche aux belles courbes de ton âme pure, là où brille l'éclat du dieu, là où sont les lois, dans un éclat pur, loin de l'impureté injuste! Alors, quand tu t'agitais pour éviter la vague amère de la vie nourrie de sang et les tourbillonnements nauséeux, au milieu du bouillonnement et du désordre imprévisible, souvent, du séjour des Bienheureux, t'apparut le but, siégeant tout près. Souvent les élans de ta pensée qui se portaient par les sentiers obliques pour être enlevés de leur propre élan, les immortels les soulevèrent, leur donnant une marche assurée à travers les cercles et la route impérissable, et accordant un rayon fréquent de lumière, à voir de tes yeux depuis l'obscurité sombre. Et le sommeil invisible des paupières ne te dominait pas entièrement; mais ayant de tes paupières dégagé cette lourde souillure, porté dans les tourbillons de l'obscurité, tu vis de tes yeux beaucoup de choses et de belles choses que ne verrait pas facilement un des hommes qui ont recherché la sagesse! Et maintenant que tu as détaché ton enveloppe, et que tu as quitté le tombeau de ton âme démoniaque, tu t'en vas tout de suite vers l'assemblée bienheureuse, là où soufflent des souffles aimables, où sont l'affection, le désir délicat à voir, plein de joie pure, lieu qui reçoit toujours la plénitude des canaux sacrés venus de la divinité, d'où viennent les persuasions des amours, où est le souffle doux et l'éther non

1. *Vie de Plotin*, par Porphyre, dans l'édition de Plotin, par M. Bréhier, t. 1, p. 25.



SURVEILLANCE DU TROUPEAU.
Mosaïque de la Villa Hadriana, d'après Ernst Pfuhl.



Empereur romain nouveau Triptolème.
Ex-voto d'argent, d'après Robert von Scheider.

agité du vent; là se trouvent, de la race d'or du grand Zeus, Minos et Rhadamanthe, les frères, là se trouve Éaque, le juste, là Platon, force sacrée, là le beau Pythagore, et tous ceux qui ont établi le chœur de l'amour immortel, tous ceux qui ont obtenu la communauté de famille avec les démons les plus fortunés; là le cœur s'adoucit sans cesse en des festins délicieux. Ah! Bienheureux! Quelles quantités de peines tu as supportées avant d'aller vers les saints démons, t'étant revêtu de vies très vaillantes!

Arrêtons le chant, et le cercle aux méandres gracieux du chœur de Plotin, Muses très joyeuses! Mais voilà ce que ma cithare d'or a fait connaître à cet être à la belle vie. »

Ce texte peut s'interpréter de la façon suivante, semble-t-il. Plotin s'est élevé depuis la condition d'homme jusqu'à celle de *démon*, c'est-à-dire qu'il est devenu l'égal des hiérophantes et des rois. Il a subi les épreuves de l'initiation royale.

Il a délié le lien qui le tenait au corps, et s'est séparé des membres où règne l'agitation des passions.

Il a reçu quelque breuvage ou quelque aliment, qui lui a donné de la force.

Il s'est élancé dans l'eau, pour arriver à la nage vers un lieu escarpé, loin d'un endroit de la rive où se tenaient une foule d'hommes (qui représentaient les non-initiés, ou du moins ceux qui n'étaient pas arrivés à un haut grade).

L'eau qu'il traversait avait des vagues, et des tourbillonnements, représentant les crimes qui abondent dans la société humaine, les impuretés, les colères, les révoltes imprévues.

Dans l'obscurité où il était plongé, il recevait parfois un rayon de lumière pour se diriger. Mais il lui fallut plusieurs fois recommencer la traversée, car c'est seulement maintenant, après la mort définitive qu'il a pu s'en aller tout droit vers le séjour des Bienheureux.

Il devait arriver au bord, puis monter sur une élévation, au sommet de laquelle était un sanctuaire.

Plusieurs fois aussi il dut recommencer l'ascension : car il lui fallait avancer par des sentiers obliques, traverser des cercles, au milieu de l'obscurité que venait parfois dissiper un rayon descendu d'en haut.

Il eut sur les yeux quelque chose qui l'empêchait de voir. Il fut transporté, au milieu de l'obscurité. Mais il put cependant contempler des choses que ne contemplent pas les philosophes ou les prêtres.

On détacha ce qui l'enveloppait : nous devons supposer que c'est une peau de bête, comme la fin l'indique : et nous devons supposer aussi que ce qui empêche de voir, c'est cette peau de bête. — On le fit sortir de ce qui représentait le tombeau.

Alors les plus hauts dignitaires vinrent à sa rencontre. Il prit place au milieu des chefs de prêtres et des rois.

Mais auparavant il avait dû supporter des épreuves. Il avait dû se revêtir de vies très vaillantes, c'est-à-dire se revêtir de diverses peaux d'animaux.

Synésius, dans son traité l'*Égyptien ou de la Providence*, raconte comment Osiris devint roi [1] :

« Non loin de la grande ville de Thèbes, est un mont sacré; en face, est une autre montagne, et, au milieu des deux, le cours du Nil.

De ces deux montagnes, celle qui est en face est la Libyenne, et la loi veut que les candidats à la royauté, soumis au vote, y restent pendant les préparatifs, afin qu'ils ne puissent rien savoir du choix.

La montagne sacrée est la montagne égyptienne. Sur le sommet est une tente pour le roi, et près de lui sont tous les prêtres sages de la grande sagesse; et l'ordre comprend tous les dignitaires, distinguant les places suivant la dignité des *télétés*. Ceux-là, autour du roi comme autour d'un cœur, forment un premier cercle; et un autre cercle, celui des soldats, suit celui-ci... Et une foule sur le rivage...

(Suit une description de la façon dont se fait le vote).

« Osiris, suivant le rite, restait sans bouger à la place où il était monté au commencement. »

Son frère Typhon « se négligeant lui-même et négligeant les lois royales, se laissant aller dans le courant, emporté, nageant, faisant tout et supportant tout, tourné en dérision par ceux qui le voyaient, arrive de l'autre côté du fleuve. » Mais il est repoussé par tout le monde.

« Osiris venait, appelé, n'ayant fait aucune brigue. Les dieux,

1. *De la Providence*, I, 6, dans la *Patr. Gr.*, t. 66, p. 1622.

les prêtres, tous avec des bandelettes sacrées, et des flûtes sacrées, venaient à sa rencontre près du rivage où la barque devait aborder après avoir pris sur la rive libyque le nouveau roi. Du ciel aussitôt de grands signes...

Aussitôt donc qu'il était initié de l'initiation royale par les dieux et par son père, ils lui expliquaient clairement, comme le sachant très bien, ce que c'était que les abondances de biens, et lui enseignaient qu'il fallait se débarrasser de son frère, né pour apporter une mauvaise destinée aux Égyptiens et au foyer de son père, s'il voulait qu'il ne bouleversât pas tout... Ils lui expliquent la double nature des âmes et l'opposition nécessaire qu'ont ceux qui viennent de la terre et ceux qui viennent d'en haut... »

Synésius n'a, sans aucun doute, pas voulu raconter une histoire véritable : il ne peut être question de princes qui ont existé véritablement autrefois, ni de princes réels vivant à l'époque de Synésius; il s'agit du Roi, et de l'initiation royale.

Si l'on admet que Typhon, frère d'Osiris, représente le caractère humain du roi, et Osiris son caractère divin, on a une idée de l'initiation très voisine de celle que nous a donnée Porphyre :

Le futur roi se sépare de son corps, de ses passions, des agitations et des troubles qui remplissent la vie humaine; et ce qui indique tout cela c'est la traversée, par Typhon, du fleuve à la nage; — il arrive, transporté sur une barque; — il est reçu par les plus grands prêtres; — il monte au sommet d'une montagne.

Plutarque [1] a une allusion à l'initiation royale dans le passage où il raconte l'histoire merveilleuse de Thespésios, qui s'était longtemps mal conduit et à qui l'oracle avait annoncé qu'il agirait mieux une fois qu'il aurait passé par la mort.

« Tombé de haut sur le cou, n'ayant pas de blessure ouverte, mais ayant seulement subi un choc, il mourut, et le troisième jour, au moment même des funérailles, il se releva. Bientôt rentré dans ses forces, et maître de lui-même, il montra un changement d'existence incroyable. Car les Ciliciens ne connaissent personne,

1. Plutarque, *Sur la vengeance tardive de la divinité*, 22.

parmi les hommes de cette époque-là, qui ait été plus juste relativement aux contrats, plus saint à l'égard de la divinité, plus nuisible aux ennemis, plus sûr pour les amis[1]...

Il racontait lui-même à Protogène et aux autres de ses amis qui étaient aussi distingués...

Lorsque la partie qui réfléchit tomba de son corps, ce que souffre le pilote qui tombe de son embarcation au fond de l'eau, il le souffrit d'abord par l'effet du brusque changement. Ensuite il s'éleva un peu, et alors il lui sembla qu'il respirait tout entier, et qu'il voyait de tous côtés, comme si son âme avait été ouverte par un seul œil. Alors il ne voyait rien de ce qu'il avait vu auparavant, mais des astres immenses, éloignés les uns des autres par une distance infinie, lançant un éclat d'une couleur admirable, un éclat qui avait une tension; en sorte que son âme, doucement emportée là-dessus, comme une barque dans le calme, s'en allait facilement, partout et vite.

Laissant la plupart des choses qu'il avait vues, il disait que les âmes des morts, remontant d'en bas, produisaient une sorte de bulle lumineuse quand l'air sortait; qu'ensuite la bulle se crevait, et que les âmes sortaient avec la forme humaine, mais sans poids qui les alourdisse. Elles ne se meuvent pas de la même façon, mais les unes sautent (hors de cette bulle) avec une admirable légèreté et bondissent tout droit vers le haut; les autres, comme des fuseaux, tournent en cercle; et rampant tantôt vers le bas, tantôt vers le haut, sont emportées d'un mouvement mêlé et troublé, qui se termine après beaucoup de temps et avec peine.

La plupart de ces âmes, il ne savait pas qui elles étaient. Cependant, en ayant aperçu deux ou trois bien connues de lui, il essayait de les aborder et de leur parler : elles n'entendaient pas et n'étaient pas en elles-mêmes, mais sans *phrènes* [2], et tout effarées, fuyant toute vue et tout toucher, elles erraient d'abord au hasard toutes seules, puis se joignaient à d'autres qui étaient dans le même état, s'entrelaçaient, avaient toutes sortes de mouvements désordonnés, émettaient des sons inarticulés, semblables à des hurlements, mêlés de lamentation et de terreur. Les autres, en haut, tout au sommet de ce qui entourait, apparaissaient toutes brillantes, se joignaient les unes les autres avec bienveillance, évitant les âmes troublées; elles montraient, à ce qu'il semble, leur mauvaise disposition, en se contractant, et leur joie ou leur approbation en se détendant et en se dilatant.

Là il en vit une d'un parent à lui, sans bien la reconnaître, car il était mort alors que lui, il était encore tout enfant.

Mais cette âme s'étant approchée tout près, dit : *Salut, Thes-*

1. Ce sont bien là des qualités de roi.
2. Partie de l'âme qui comprend les sentiments et les passions.

pésios! Comme, tout surpris, il répondait qu'il s'appelait non pas Thespésios, mais Aridée, elle reprit : *Auparavant oui! Maintenant c'est Thespésios. Car tu n'es pas mort; mais, par une destinée des dieux, tu es venu ici par la partie de ton âme qui réfléchit; l'autre âme, tu l'as laissée, comme une ancre, dans ton corps...* »

Le récit de Plutarque rappelle plusieurs traits de l'initiation royale : nage, transport sur une barque, éloignement de tout ce qui est corps et âme, changement de nom.

Dans la IIe *Olympique*, Pindare, louant Théron, célèbre d'abord son illustre origine (il descend de Polynice et d'Œdipe), ses victoires dans les grands concours olympiques, puis sa qualité de roi :

« L'opulence, ornée par les mérites, apporte l'occasion de faire telle chose ou telle autre chose, dominant le souci sauvage, et profond. Elle est l'astre très brillant, lumière la plus véridique pour l'homme, surtout si celui qui la possède connaît l'avenir, s'il sait qu'après la mort les *phrènes*[1] de ceux qui ont été coupables ici subissent aussitôt leur châtiment et que les fautes commises dans ce royaume de Zeus, quelqu'un les juge sous la terre en prononçant inexorablement son arrêt.

Ayant un soleil qui fait toujours des nuits égales et des jours égaux, les Éminents [2] reçoivent une vie moins pénible, ne tourmentant pas la terre par la vigueur de leurs bras, ni l'onde marine, pour soutenir une vie inconsistante; auprès de ceux qui sont honorés des dieux, ceux qui furent fidèles aux serments passent une vie sans larmes, et les autres transportent une peine fâcheuse à voir.

Mais ceux qui eurent l'énergie, en restant trois fois de côté et d'autre, de tenir leur âme à l'écart de toute injustice, accomplissent la route de Zeus jusqu'au delà de la route de Cronos; là les vents océanides rafraîchissent l'île des Bienheureux; les fleurs d'or resplendissent, les unes produites par la terre sur des arbres magnifiques, d'autres, l'eau les nourrit; avec des guirlandes de ces fleurs, ils entourent leurs bras, ils tressent des couronnes;

sous l'équitable surveillance de Rhadamanthe, assesseur qui se tient toujours prêt pour le Père, le grand, l'époux de Rhéa, de la déesse qui siège plus haut que tous. Parmi eux s'affairent Pélée et Cadmos. Là Achille fut apporté par sa mère quand elle eut fléchi dans Zeus le Souffle du Cœur... » (Pindare, *Olympiques*, II, 96 et suiv.).

1. Partie inférieure de l'âme.
2. ἐσλοί.

Voici comment nous pouvons interpréter ce passage.

Heureux, dit le poète, celui qui possède à la fois richesse et mérite et qui sait quel jugement attend les fautes commises dans le royaume de Zeus : Pindare félicite donc celui qui doit passer dans le royaume de Cronos, c'est-à-dire le roi.

Après le jugement, ceux qui ont été reconnus comme les plus éminents reçoivent une vie moins pénible : ils n'ont pas à travailler la terre et à se fatiguer sur la mer; les autres ont des peines terribles et le poète en disant qu'ils « transportent ces peines » fait comprendre qu'ils ont de dures traversées à accomplir.

Ceux qui sont restés trois fois de côté et d'autre — c'est-à-dire ceux qui ont accompli trois vies symboliques successives, l'une de ce côté-ci de l'eau, la seconde de l'autre côté, la troisième de ce côté-ci de nouveau — et se sont gardés de toute injustice, ceux-là accomplissent la dernière traversée qui les mène par delà la tour dé Cronos; ils arrivent dans les îles des Bienheureux, près de Cronos, qui a comme assesseur Rhadamanthe, dans la société de Pélée, de Cadmos et d'Achille.

Un mythe raconte comment Thésée en Crète, est descendu au fond de la mer, où il a retrouvé l'anneau de Minos, où Amphitrite lui a donné une couronne[1]. Peut-être a-t-il rapport à l'initiation royale.

Sur une coupe de Rhodes, on voit Héraclès traversant l'Océan[2] : peut-être s'agit-il de l'arrivée finale d'Héraclès à la dignité royale?

Chez Homère, des âmes empêchent l'âme de Patrocle d'avancer et de s'établir de l'autre côté du fleuve[3] : c'est sans doute que l'âme de Patrocle mort doit accomplir la même démarche que celui qui s'initie à la dignité royale.

L'arrivée à l'île des Bienheureux est magnifiée par Hiéroclès comme signifiant l'arrivée vers le plus haut degré de la sagesse :

« Et c'est là la plus belle fin des peines, c'est, comme dit Platon, le grand objet de lutte et le grand espoir, c'est le fruit le plus achevé de la philosophie, le plus grand œuvre de l'art hiératique et télestique : adapter et reconduire vers ce qui est vraiment beau, délivrer des peines qui sont ici comme d'une caverne sou-

1. Bacchylide, XVII, 94. Cf. C. Robert, *Die griech. Heldensage,* II, 693.
2. Jacopi, *Bolletino d'arte*, 1936-1937, pl. 39. Cf. *R. E. G.*, LI, p. 758.
3. Homère, *Iliade*, XXIII, 73.

terraine de la vie matérielle, faire remonter vers les rayons éthérés et établir dans les îles des Bienheureux ceux qui ont voyagé à travers tout ce que nous avons dit » (Hiéroclès, *Sur les Vers dorés*, p. 180, édit. Didot).

Les traversées successives symbolisent des changements de vie, comme l'indiquent à peu près tous les textes précédents.

Il s'agit, en effet, pour le futur roi ou le futur hiérophante, d'acquérir un corps nouveau :

« Je leur exposais comment j'étais devenu pilote d'un grand navire quand mon âme s'occupait d'un autre corps », est-il dit dans Philostrate (*Vie d'Apoll.*, VI, 21); et ce texte établit bien la corrélation qui existe entre la navigation et le changement du corps.

La navigation sur la mer et l'arrivée aux îles des Bienheureux symbolisent l'arrivée à un gouvernement et à une vie qui dépassent la vie humaine et la genèse, dit Olympiodore :

« Il faut savoir que les philosophes assimilent la vie humaine à la mer, à cause de son caractère troublé, productif, salé et pénible, et il faut savoir que les îles dominent la mer, étant plus élevées. Ainsi la *politeia* qui dépasse la vie et la genèse, on l'appelle Iles des Bienheureux. C'est la même chose que la plaine Élysienne. Voilà pourquoi il est dit qu'Héraclès accomplit son dernier travail dans les parties occidentales, ce qui signifie qu'il lutta contre la vie ténébreuse et terrestre, et qu'ensuite il vivait dans le jour, c'est-à-dire dans la vérité et la lumière » (Olympiodore, *Schol. sur le Gorgias de Platon* P. 192, édit. *Alb. Jahn, Jahrb. f. Ph. und Päd., Suppl.* 14, p. 534-535).

3. *La purification.*

Avant d'arriver aux îles des Bienheureux le futur roi est purifié.

Une épigramme funéraire de date tardive, concernant un personnage de qualité royale, dit en effet :

« L'homme illustre parmi les vivants, celui qui était éminent parmi les mortels à la voix claire, le tout premier du Sénat et de la cité entière, celui qui, dans sa piété, aimait les mendiants,

le cher fils d'Eutochios que les immortels aimaient!... A cause de cela, ils le lavèrent dans les sources immortelles, ils le jetaient dans les îles des Bienheureux, lui, Domnos, qui avait vécu cinq décades d'années » (Kaibel, *Epigr. graec.*, 366).

Le futur roi subit une purification par le miel et par le feu.

Nous le savons de façon certaine pour ceux qui reçoivent les initiations *léontiques* c'est-à-dire les initiations royales dans la religion de Mithra :

« A ceux que l'on initie aux *léontiques* on verse sur les mains, au lieu d'eau, du miel pour les laver; en même temps on leur annonce qu'il faut avoir les mains pures de tout ce qui attriste, nuit, ou souille, et comme à un myste, le feu étant ce qui purifie, on donne des bains qui conviennent, ayant rejeté l'eau comme ennemie du feu. En outre, par le miel, on purifie la langue de toute faute » (Porphyre, *Sur l'Antre des Nymphes*, 15).

Mais le roi loué par Himérius a dû aussi être purifié par le miel :

« Celui que vous voyez, tenant sous son spectre un si grand empire, un si grand État, un si grand Conseil, apparaît à tous, dans les entretiens, plus doux que le miel » (Himérius, *Discours*, VII, 15-16).

4. *L'ascension.*

Il faut lire un texte de Philon le Juif pour voir, en quelque façon, l'accomplissement des derniers rites qui concernent l'initiation royale.

Ce texte semble ne s'appuyer que sur des paroles de la Bible, et prendre pour modèle l'initiation de Moïse; en réalité, ici comme d'ordinaire, Philon s'inspire des rites éleusiniens ou égyptiens [1] :

« Celui qui est ainsi emporté vers le haut ne laissera aucune des parties de son âme s'attarder en bas au milieu des mortels, mais il les arrachera toutes avec lui comme si elles étaient suspendues à une chaîne.

1. Philon, *Sur la migration d'Abraham*. 31, I, 462-463.

Un oracle [1] a été donné au sage en ces termes : *Monte vers ton Seigneur, toi et Aaron et Nadab et Abioud et soixante-dix du Sénat d'Israël* [2]. Cela signifie : Monte, ô mon âme, vers la contemplation du réel, dans l'harmonie, suivant la raison, volontairement, sans crainte, avec affection, en accord avec les nombres saints et parfaits de l'hebdomade décuplée. En effet Aaron est appelé prophète de Moïse dans les *Lois*, *logos* qui crie en prophétisant par le raisonnement; Nadab signifie celui qui agit de plein gré, celui qui honore le divin sans y être contraint par force; Abioud signifie « mon père » c'est-à-dire celui qui a besoin non d'un maître, parce qu'il manque de sens, mais, parce qu'il est plein de sens, d'un père, d'un dieu qui le dirige. Telles sont les puissances *doryphores* [3] de celui qui est digne de régner, les puissances qui marchent avec le roi en lui faisant cortège. En effet il faut craindre de monter vers le spectacle du réel quand l'âme va par elle-même, qu'elle ignore la route; qu'elle a été poussée vers le haut par l'ignorance et en même temps la hardiesse; car elles sont terribles, les chutes amenées par l'ignorance et l'excès de hardiesse. Aussi Moïse souhaite-t-il de se servir de Dieu lui-même comme conducteur vers la route qui conduit vers lui-même, car il dit : *Si toi-même tu ne viens pas avec moi, ne m'emmène pas d'ici* [4]. Aussi tout mouvement qui se fait sans la divine *prudence* [5] est-il blâmable, et vaut-il mieux rester ici, errant dans la vie mortelle, comme la plus grande partie de la race humaine, que de se hausser soi-même vers le ciel par fanfaronnade, pour retomber ensuite, comme il est arrivé à des milliers de sophistes qui crurent que la sagesse était la découverte de discours persuasifs et non pas la croyance très véritable des choses.

...Mais celui qui suit Dieu emploie nécessairement comme compagnons de route les *logoi* qui l'accompagnent, les *anges*, suivant le mot usuel. Car il est dit qu'*Abraham allait avec eux leur faisant cortège* [6]. O très belle égalisation, suivant laquelle celui qui accompagne est accompagné, donnant ce qu'il recevait, non une chose à la place d'une autre, mais la chose même qui seule est prête pour être échangée. Car, tant qu'il n'est pas initié [7], il se sert, comme conducteur de la route, du *logos* divin, car il y a un oracle [8] : *Voici que j'envoie mon ange devant ta face, afin qu'il te garde dans la route, afin qu'il te conduise dans la terre que je t'ai préparée. Attache-toi à lui et écoute-le; ne lui désobéis pas;*

1. λόγιον.
2. *Exode*, 24, 1.
3. Gardiens qui portent la lance.
4. *Exode*, 33, 15.
5. ἐπιφροσύνη.
6. *Genèse*, 18, 16.
7. τετελείωται.
8. χρησμός.

car il n'est pas possible qu'il ne te conduise pas, car mon nom est sur lui [1]. Mais quand il arrivera au sommet de la science [2], courant de toute son énergie, il prendra un rang égal à celui qui auparavant lui montrait la route[3]. Car tous deux deviendront ainsi les suivants du dieu qui conduit tout, personne des *hétérodoxoi* [4] ne les accompagnant plus, Lot ayant été chassé, Lot qui inclina la fuite qui pouvait être droite et sans retour. »

Il s'agit bien d'une initiation royale, comme le montrent les expressions « celui qui est digne de régner », « tant qu'il n'est pas initié... »

Le futur roi monte sur une hauteur. Un rite fait que toutes les parties de son âme montent avec la Pensée.

Dans son ascension, il est accompagné par tout un cortège, et dirigé par un dieu.

Quand il arrive au sommet par une dernière course, il devient égal à celui qui l'a conduit.

Mais ces détails concordent avec ceux qui sont donnés par Synésius : « Les dieux, les prêtres, tous avec des bandelettes sacrées et des flûtes sacrées, venaient à sa rencontre... Aussitôt donc qu'il était initié de l'initiation royale par les dieux et par son père... »; ils concordent avec celui de Porphyre, et avec les textes qui présentent les îles des Bienheureux comme élevées au-dessus de la mer.

Si Zeus lui-même conduit le roi lors de l'initiation royale, il le conduit aussi dans l'initiation suprême, après la mort :

Plusieurs épigrammes le disent :

« Tu es mort de la peste qui dévora tout le continent, avant de prendre de ta jeune main le sceptre de tes pères; mais ce n'est pas la nuit qui t'a reçu après la nuit : des princes tels que toi sont conduits non par *Aïdès*, mais par Zeus » (*Anth. Pal.*, VII, 24, 11).

« Cette pierre cache le corps de Graphicos; mais le dieu a conduit son âme merveilleuse (θεσπεσίην) dans la plaine des Bienheureux » (Kaibel, *Epigr. graeca*, 516).

« Grâce à ta vertu glorieuse, ô jeune fille très louée, le prince fils de Cronos, t'a conduite lui-même vers l'*Élysion* » (*ibid.*, 511).

1. *Exode*, 23, 20 suiv.
2. πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην.
3. συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ.
4. Ceux qui ont une opinion par les autres.

5. *L'arrivée dans le sanctuaire.*

Le futur roi arrive dans le vestibule du sanctuaire.

Plotin fait allusion à cette démarche :

« ...L'Intelligence ne se présente à nous avant le premier principe que parce qu'elle est en quelque sorte placée dans le vestibule du Bien; elle porte toutes choses en elle-même et elle les manifeste, en sorte qu'elle offre l'image du Bien dans la pluralité, tandis que le Bien même demeure dans une unité absolument simple » (V, 9, 2).

Il pénètre dans le sanctuaire où il contemple le dieu face à face; il reçoit l'illumination parfaite et devient capable d'illuminer.

Comment il considère le dieu face à face, un fragment orphique le dit :

« Ayant regardé vers le *logos* divin — dit Orphée à son fils — assieds-toi près de lui, dirigeant l'esquif intelligent de ton cœur, et gravis bien le sentier, et considère seul à seul le roi du monde. Il est unique, né de lui-même, et tout vient d'un seul être... » (*Orphica*, édit. Hermann, *fragment* 1 = O. Kern, *Orphic. fragm.* 245).

En effet le fragment contient plusieurs allusions aux rites de l'initiation royale : navigation, regards lancés vers le haut, ascension.

Mais Plotin explique aussi comment le philosophe, assimilé au Roi, reçoit l'illumination du monde intelligible :

« L'âme est donc sans lumière quand elle est privée de la présence de ce Dieu; illuminée par lui, elle a ce qu'elle cherchait. Le vrai but de l'âme, c'est d'être en contact avec cette lumière, de voir cette lumière à la clarté de cette lumière même, sans le secours d'une lumière étrangère, c'est de voir ce principe à l'aide duquel elle voit. En effet, c'est le principe par lequel elle est illuminée qu'elle doit contempler, comme on ne contemple le soleil que par sa propre lumière. Mais comment y arriver? Retranche toutes choses » (V, 3, 17).

« Quand l'intelligence aperçoit ainsi cette lumière divine, on ne sait d'où vient cette lumière, si c'est du dedans ou du dehors; quand elle a cessé de briller, on croit tour à tour qu'elle vient du dedans ou qu'elle n'en vient pas... Car tout brille dans le monde

intelligible, et, en couvrant de splendeur ceux qui le contemplent, les fait paraître beaux eux-mêmes » (V, 8, 10).

Celui qui devient roi par la Pensée pénètre, au-dessus des nuages et des ténèbres, jusqu'au monde de la pensée :

« Une troisième espèce comprend ces hommes divins qui, doués d'une vue perçante, considèrent avec un regard pénétrant l'éclat du monde intelligible, et s'y élèvent en prenant leur vol au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas; alors, pleins de mépris pour les choses terrestres, ils restent là-haut, et ils habitent leur véritable patrie avec la joie ineffable de l'homme qui, après de longs voyages, est enfin rendu à ses foyers légitimes.

Quelle est cette région supérieure? Que faut-il être pour y parvenir? Il faut être naturellement porté à l'amour, être né véritablement philosophe. En présence du beau, l'amant éprouve quelque chose de semblable au mal d'enfant; mais, loin de s'arrêter à la beauté du corps, il s'élève à celle qu'offrent, dans l'âme, la vertu, la science, les devoirs et les lois; puis, il remonte à la cause de leur beauté et il ne s'arrête dans cette marche ascendante que lorsqu'il est arrivé au principe qui occupe le premier rang, à ce qui est beau par soi-même. C'est alors seulement qu'il cesse d'être aiguillonné par ce tourment que nous comparons au mal d'enfant » (V, 9, 1-2, traduction Bouillet).

Cette cérémonie donne au Roi le droit, qu'il conservera dans la suite, d'entrer dans le Sanctuaire.

Le fait est rapporté de Marc-Aurèle :

« Après avoir arrangé les affaires d'Orient, il fut à Athènes, et parmi d'autres cérémonies de Cérès, il alla au temple, pour prouver son innocence, et, seul, entra dans le sanctuaire.

Orientalibus rebus ordinatis, Athenis fuit, et inter alia Cereris initialia, templum adiit, ut se innocentem probaret, et sacrarium solus ingressus est » (Capitolin, *Marc. Anton.*, 27).

En Égypte de même le dieu vivait caché dans une petite chapelle. Seul le Pharaon pouvait y entrer, comme fils de Dieu. En pratique le grand prêtre le remplaçait [1].

6. *Les enseignements.*

Le futur roi reçoit des enseignements solennels :

On lui explique qu'il doit assurer à son État l'abondance des biens et qu'il doit se débarrasser de son frère — son frère étant la partie mauvaise de son être — :

1. D'après Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 407.

« Aussitôt donc qu'il était initié de l'initiation royale par les dieux et par son père, ils lui expliquaient clairement, comme le sachant très bien, ce que c'étaient que les abondances de biens et lui enseignaient qu'il fallait se débarrasser de son frère... Ils lui expliquaient la double nature des âmes et l'opposition nécessaire qu'ont ceux qui viennent de la terre et ceux qui viennent d'en haut... » (Synésius, *De la Providence*, texte cité plus haut, p. 338).

C'est probablement à ce moment que le roi ou le hiérophante reçoivent les insignes de la dignité.

On a appris au futur Roi, à un moment donné, qu'il doit se débarrasser de son frère : Synésius le rapporte.

Mais nous rencontrons plusieurs fois le mythe de deux frères dont l'un — qui doit rester Roi — tue l'autre.

C'est Dardanius (ailleurs appelé Dardanus) et Jasius.

« Dardanius et Jasius furent frères, fils d'Électre (et de Zeus); mais Dardanius fut procréé de Jupiter et Jasius de Coritus... On dit que, dans la suite, Dardanus tua Jasius » (Servius, *Sur l'Énéide*, III 167).

C'est Romulus et Rémus.

Mais il peut y avoir aussi deux frères, l'un qui a pour père un dieu, l'autre qui a pour père un homme, sans que le meilleur tue l'inférieur.

C'est le cas pour Héraclès et Iphiclès, tous deux fils d'Alcmène, l'un engendré par Zeus, l'autre par Amphitryon [1].

Le mythe signifie sans doute que le roi doit se débarrasser et se mettre au-dessus de tout ce qui est humain.

7. *Le retour triomphant.*

Himérius, louant un homme qui a obtenu la qualité royale, le félicite d'être puissant, d'être un bon berger, d'être un bon pilote, d'avoir conduit le navire de l'état vers le temple de la justice, et d'être revenu de là en illuminateur :

« ...Le dieu et le temps l'ont établi comme souverain, *autocrator*, pour le plus grand commandement de la terre, si l'on croit que la

1. Théocrite, *Idylle* XXIV.

race des Hellènes est la plus grande et la plus belle de celles qui sont sous le ciel.

Je sais que les bergers, habiles à diriger leurs troupeaux, se servent peu du bâton, mais conduisent plutôt leurs troupeaux avec la syrinx. Maintenant nous connaissons vraiment ce chef homérique que... le poète... a orné du nom de père... Seul tu as pour les Hellènes un œil et une pensée pleins de vigilance, comme un bon pilote qui, laissant les autres navigateurs être portés sans peine sur la barque, se tient seul au gouvernail pour diriger la barque sans qu'elle soit submergée par les vagues. Souvent Lucifer *(Héosphoros)* te conduisit vers les *anactora* de la justice, et Vesper te ramena de là, lançant une lumière pure sur les *orgia*... Les peuples et les cités t'appellent... » (Himérius, *Discours*, XIV, 32-33, *à Hermogène, proconsul d'Hellade*).

§ IV. — Comparaison avec les rites d'autres peuples.

L'initiation royale n'a pas dû varier très sensiblement en passant d'un peuple à l'autre. En tout cas, à la distance où nous sommes des antiques civilisations, et en l'absence de documents qui nous révéleraient les cérémonies dans tous leurs détails, nous percevons surtout des ressemblances.

Voici une notice sur l'initiation royale dans les Mystères de Mithra :

« Mithra, les Perses estiment que c'est le soleil, et ils lui font beaucoup de sacrifices et ils font pour lui des *télétés*. Personne ne peut recevoir les *télétés* de Mithra s'il n'a passé par tous les châtiments et s'il ne démontre qu'il est inaccessible aux passions et saint. On dit qu'il y a quatre-vingts châtiments par lesquels doit passer celui qui doit être initié, tel que, d'abord, traverser à la nage, pendant beaucoup de jours, une grande quantité d'eau; ensuite se jeter dans le feu; ensuite vivre dans le désert, sans manger, jusqu'à ce que, comme nous l'avons dit, il ait dépassé les quatre-vingts châtiments; et alors ils l'initiaient aux choses plus parfaites s'il vivait [1]. »

En Égypte, le roi est censé avoir subi un démembrement pour renaître à une nouvelle vie [2].

1. Nonnus, *Sur la 2e Stéléleutique* de Grég. de Nazianze, cité dans la *Patr. Gr.*, de Migne, t. 11, p. 671. Voir un autre texte dans la même *Patr. Gr.*, t. 38, p. 506. Cf. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. 1, p. 28.
2. *Id., ibid.*, p. 70-71.

Ce démembrement rappelle le démembrement d'Osiris, célébré chaque année :

« Il y a un dieu partagé en morceaux, celui qu'on appelle Osiris, dont on célèbre chaque année les *télétés* comme d'un dieu qui meurt, que l'on trouve et que l'on cherche membre par membre » (Saint Théophile, *Ad Autolycum* dans la *Patr. Gr.* de Migne, t. 6, p. 1037).

Les Mystères égyptiens nous montrent Osiris (et Anubis qui s'est substitué à lui) passant par une peau, et en sortant régénéré [1].

Tel favori du roi connaît de son vivant le Mystère de la renaissance par la peau [2].

Des monuments égyptiens nous font voir un défunt, enfermé dans une peau, traîné sur une barque, arrivant devant le dieu; le défunt est tantôt un roi mort, tantôt un homme mort fictivement et qui reprend symboliquement une nouvelle naissance dans la peau qui l'entoure... « Sur la rive abydénienne, où le nouvel Osiris va descendre, un cortège amène les statues des dieux; ils viennent recevoir leur frère qui s'avance vers eux [3]. »

Dans les temples égyptiens, le roi, comme un dieu, a sa barque qui contient son enblème [4].

C'est sans doute une allusion à l'initiation royale chez les Perses que nous trouvons dans Porphyre :

« Celui qui reçoit les *léontiques* s'entoure de toutes sortes de formes d'animaux [5]. »

ce qui signifie que le roi, devenant pareil à un lion, reçoit en lui les qualités de toutes sortes d'animaux.

Voici une cérémonie qui se passa quand Numa devint roi de Rome :

Un augure conduit Numa sur le mont Capitolin.

« Prenant le *lituus* de la main gauche et étendant la droite sur la tête de Numa, il fit cette prière : *Jupiter le Roi*, s'il est juste que

1. A. Moret, *Rois et dieux d'Egypte*, p. 199.
2. A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 33.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 88-89.
4. E. Naville, *Religion des anciens Egyptiens*, p. 240.
5. ὁ τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς (Porphyre, *De l'Abstinence*, IV, 16).

ce Numa Pompilius dont je touche la tête soit roi de Rome, fais-nous apparaître des signes certains dans les limites que j'ai fixées. Ensuite il indiqua par ses paroles les auspices qu'il voulait voir envoyer; quand ces auspices furent envoyés, Numa, déclaré roi, descendit du *temple* » (Tite Live, I, 18).

Chez les Chinois, le roi accomplissait une cérémonie qui présente une analogie curieuse avec les cérémonies qui se déroulent ailleurs lors de l'initiation royale :

« Avant d'apparaître au matin de l'année comme un Soleil levant et victorieux,le Chef doit lui aussi se soumettre à une retraite. Il est emprisonné dans une chambre souterraine profonde à l'égal des Neuvièmes Sources (Les Neuvièmes Sources sont les Sources souterraines, les Sources Jaunes, la demeure des morts, le grand abîme). Après quoi il peut s'élever jusqu'aux Neuvièmes Cieux dans une ascension triomphale. Destinées à l'épreuve de l'ascension, la haute tour de Cheou-Sin ou sa colonne sculptée marquent la place où le Chef peut procéder à son apothéose » (M. Granet, *La Civilisation chinoise*, 240).

Et l'on trouverait sans doute ailleurs, beaucoup de traces, plus ou moins déformées, de rites très anciens et très répandus :

« A Taïti, on portait le nouveau prince sur le rivage, où il se déshabillait complètement et prenait un bain. Pendant qu'il se baignait, un prêtre lui touchait le dos avec un rameau vert dédié à Tangaloa. Ce rite devait le rendre impeccable... » (A. Réville, *Les Religions des peuples non civilisés*, II, p. 110).

CHAPITRE XII

INITIATION SUPRÊME

La religion éleusinienne concevait un degré suprême d'initiation, par lequel l'homme éminent dépassait la famille des hiérophantes et des rois, et devenait l'égal des dieux, et devenait identique au principe des dieux.

A la suite de toutes les initiations, suivant le langage de Théon [1], il arrive à la félicité suprême, par l'amitié des dieux et la vie avec les dieux :

« Il entre en communication avec Dieu »; « il se voit devenu Dieu », suivant les termes de Plotin [2] : « Vie des dieux et des hommes divins et bienheureux! loin des autres qui sont ici! supérieure aux plaisirs d'ici-bas! Fuite de l'Unique vers l'Unique! »

Il lui faut pour cela une application constante, des qualités supérieures qui le font distinguer parmi les rois et les êtres divins, mais aussi une dernière initiation.

Synésius nous montre Osiris arrivant à ce dernier grade :

« Sa naissance, sa croissance, et les enseignements préliminaires [3], et les véritables enseignements [4], et les magistratures plus grandes [5], et comment, les dieux et les hommes divins l'ayant choisi, il accéda au grand commandement [6], et comment il s'y établit, et comment une conjuration s'éleva contre lui, et jusqu'à quel point elle domina, et comment elle n'arriva pas à un succès complet, ces choses ne sont pas indignes d'être rappelées en public, et ont été dites.

Ajoutons encore que l'exil [7] n'est pas inutile à celui qui est bienheureux en tout [8]; mais, dans cette circonstance, il se fit

1. Voir plus haut, p. 154.
2. *Ennéades*, VI, 9, 11.
3. Allusion à l'initiation aux Petits Mystères.
4. C'est l'initiation aux Grands Mystères et à l'époptie.
5. C'est l'accession aux hauts grades.
6. C'est l'accession à la royauté.
7. Peut-être cet exil mystique est-il analogue au *regifugium* qu'a signalé Frazer dans son livre sur *les origines magiques de la royauté*.
8. Le mot rappelle celui qui a été employé par Théon de Smyrne pour désigner le dernier degré de l'initiation.

initier aux initiations les plus parfaites des dieux qui sont en haut, et il contempla, et il appliqua son esprit à la *théoria*, ayant retranché l'administration de l'Etat. Que soit rapporté aussi son Retour Sacré, et les peuples porteurs de couronnes qui, avec les dieux, le ramenèrent, descendant tout le continent pour l'accompagner, avant qu'il change, et les *pannychides* et les *dadouquies* et les distributions de récompenses et l'année éponyme, et le deuxième pardon du frère mal intentionné, pardon qu'il demanda au peuple transporté de colère : il demanda aux dieux de le sauver, faisant des choses plus conformes à la convenance qu'à la justice.

Que les choses d'Osiris soient osées jusqu'à ce point. Mais, pour les choses qui viennent à la suite de cela, que cela soit tu, dit quelqu'un, ayant touché avec précaution à la *hiérologie*... Les *logoi* béotiens déchirent en morceaux ceux qui sautent dans les *orgies* de Dionysos et les voient. L'inconnaissable *(agnosia)* est un caractère vénérable pour les *télétés*, et, pour ce motif, les Mystères sont confiés de nuit, et des cavernes inaccessibles sont construites pour cela, occasion et lieu sachant cacher la Divine et Indicible Action (l'*arrétourgia* divine) » (*De Providentia*, II, 4, dans la *Patr. gr.* de Migne, t. 66, p. 1272).

Quelles épreuves le roi a-t-il à subir?

Il renonce à tout spectacle, même celui du Beau. Il se débarrasse des derniers obstacles, des dernières entraves.

Il dépasse les statues de l'Ame, du *Nous* (la Pensée). Il se débarrasse de ses vêtements. Il reste seul.

Il avance en tournant autour d'un centre.

Il a les pieds dans l'eau, le reste du corps au-dessus de l'eau.

Il parvient dans le Sanctuaire. Là, grâce à un amour céleste, il devient Dieu.

Il sort du Sanctuaire. A la sortie, il voit les statues placées dans le temple, le Beau et le Bien.

Voici quelques textes concernant cette initiation suprême, tous empruntés à Plotin.

Il doit d'abord comprendre ce qui le sépare de la perfection absolue : il n'est qu'une image de cette perfection.

« La partie inférieure de l'Ame n'empêche pas tout le reste de demeurer dans la région supérieure. D'ailleurs cette partie infé-

rieure n'est que l'image même de l'Ame; elle n'en est pas séparée, elle est comme l'image réfléchie par un miroir, image qui persiste tant que le modèle est placé devant le miroir...

Le monde intelligible est composé de tous les intelligibles, et tout parfait. Le monde sensible n'est que l'imitation de celui-là... Le monde sensible est un Être vivant qui est l'image de l'Être vivant parfait : il l'imite, comme le portrait obtenu par la peinture, ou réfléchi par la surface de l'eau, reproduit la personne placée au-dessus de l'eau ou devant le peintre... » (*Ennéades*, VI, 2, 21).

« Mais le portrait n'est le portrait que du corps, façonné par l'âme; le monde sensible est donc l'image, non du Dieu parfait, mais des essences qui sont en lui... » (*Ibid.*).

Pour arriver à la perfection absolue, l'âme doit donc se dégager de toute forme.

« L'âme doit être dégagée de toute forme, si elle veut que rien en elle ne l'empêche d'être illuminée et remplie par la nature première. Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, l'Ame se tournera entièrement vers ce qu'il y a de plus intime en elle; elle ne se laissera détourner par aucun des objets qui l'entourent » (*Ennéades*, VI, 9, 7).

« Si quelque Ame s'est connue dans un autre temps, elle sait que son mouvement naturel n'est pas en ligne droite, à moins d'avoir subi quelque déviation, mais qu'il se fait en cercle autour de quelque chose d'intérieur, autour d'un centre. Or le centre c'est ce dont procède le cercle : l'Ame se mouvra donc autour de son centre, c'est-à-dire autour du principe dont elle procède, et, se portant vers lui, elle s'attachera à lui comme devraient le faire toutes les âmes... » (*Ennéades*, VI, 9, 8).

« Comme nous avons une partie de notre être enfermée dans le corps, nous ressemblons à un homme qui aurait les pieds plongés dans l'eau et le reste du corps placé au-dessus de l'eau : nous élevant au-dessus du corps par toute la partie qui n'est pas immergée, nous nous rattachons par le centre de nous-mêmes au centre commun de tous les êtres, de la même façon que nous faisons coïncider les centres des grands cercles avec celui de la sphère qui les entoure. Si les cercles de l'âme étaient corporels, il faudrait que le centre commun occupât un certain lieu pour qu'ils coïncidassent avec lui et qu'ils tournassent autour de lui. Mais puisque les âmes sont de l'essence des intelligibles et que l'Un est encore au-dessus de l'Intelligence, il faut admettre que l'union (συναφή) de l'âme et de l'Un s'opère ici par d'autres moyens que ceux par lesquels l'Intelligence s'unit à l'intelligible. Cette union est en effet beaucoup plus étroite que celle qui est réalisée entre l'In-

telligence et l'intelligible par la ressemblance ou par l'identité; elle a lieu en vertu de l'intime parenté qui unit l'âme avec l'un, sans que rien les sépare » (*Ennéades*, VI, 9, 8).

Ainsi celui qui est intronisé accomplit un mouvement circulaire autour d'un centre, pour symboliser le mouvement des Ames parfaites avant qu'elles arrivent à s'identifier au monde intelligible.

Au principe la Pensée est issue de l'Intelligible. Puis elle est passée dans le monde sensible où elle a d'abord accompli un mouvement circulaire, ce qui, dans l'espace, est ce qui se rapproche le plus de l'intelligible. Ensuite elle a eu une chute.

Celui qui devient Dieu refait la même marche en sens inverse, jusqu'à ce qu'il arrive au repos.

Il arrive dans le Sanctuaire.

« Nous n'avons pas notre regard toujours fixé sur l'Un; mais, quand nous le contemplons, nous atteignons le but de nos vœux, et nous jouissons du repos; nous ne sommes plus en désaccord, et nous formons véritablement autour de lui un chœur divin » (*Ennéades*, VI, 9, 8).

« Il n'était plus deux, mais celui qui avait vu était un avec ce qui était vu...

Comme ravi, dans l'enthousiasme, en toute tranquillité, dans la solitude..., ne s'inclinant d'aucun côté, ne tournant pas même en lui-même, immobile et pour ainsi dire devenu l'immobilité même, n'étant plus des choses belles, mais ayant couru au-dessus des choses belles, ayant dépassé déjà même le chœur des vertus, comme celui qui a pénétré à l'intérieur du Sanctuaire, après avoir laissé derrière lui les statues qui sont dans le Naos, lesquelles, à sa sortie du Sanctuaire deviennent le premier spectacle après le spectacle de l'intérieur et après l'union qui s'est faite là, non avec une statue ni une image, mais avec l'Être même; choses qui deviennent les deuxièmes contemplations; et cela n'était peut-être pas contemplation, mais autre façon de voir, extase, simplification, offrande de soi-même, désir de l'Union, arrêt, pensée vers l'harmonie, si quelqu'un veut contempler ce qui est dans le sanctuaire » (*Ennéades*, VI, 9, 11).

Plotin a indiqué lui-même qu'il fait allusion à une cérémonie, la cérémonie par laquelle un hiérophante entre dans le Sanctuaire et s'unit avec le Dieu — en notant que tout hiérophante ne peut pas y arriver :

Le hiérophante, à la fin, court, dépasse les statues qui sont dans le *naos*, entre dans le Sanctuaire, s'unit avec la Divinité, d'une union mystique.

Il y a de la difficulté à rester uni avec la Divinité.

Quelques-uns n'y parviennent pas, mais ils ont cependant une idée de la Divinité.

Ceux qui sont arrivés peuvent retomber, puis remonter.

« S'il regardait autrement, il n'y a plus rien. Ces choses donc sont des imitations et sont dites comme des énigmes par les sages entre les prophètes, afin que ce Dieu soit vu. Mais le prêtre sage, comprenant l'énigme, rendrait véritable la contemplation du sanctuaire, y étant parvenu; s'il n'y est pas parvenu, il pensera que le Sanctuaire est quelque chose d'invisible, une source, un principe, il le connaîtra comme principe, et il se réunit avec lui, semblable avec le semblable, n'ayant laissé aucune des choses divines que l'âme peut avoir...

Courant la course contraire, elle (l'Ame) ne viendra pas vers autre chose, mais vers elle-même...

S'il sort de lui-même pour s'unir à lui-même comme l'image se confondrait avec son modèle, il a la fin de son voyage. S'il tombe de sa contemplation, réunissant de nouveau sa vertu, et se voyant orné de toute part, de nouveau, il s'allègera par sa vertu, allant vers la Pensée, et, par la sagesse, vers la Divinité. Telle est la vie des Dieux et des hommes divins et bienheureux, bien loin des hommes qui restent ici-bas, bien au-dessus des plaisirs d'ici-bas, fuite d'un seul vers un seul. »

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

Pages

I. — Départ de Perséphone. D'après J. Millingen, *Painted Greek Vases*, XVI, Londres 1822 80
II. — Retour de Perséphone. Amphore de Kertsch. D'après Ed. Gerhard, *Gesammelte akademische Abhandlungen*, Berlin 1868, pl. LXXVI. 81
III. — Dionysos dieu de la végétation et du vin, dieu des Mystères. Stamnos de Naples. D'après Furtwängler et Reichhold. 192
IV. — Les Enfers. Amphore apulienne. D'après Furtwängler et Reichhold. 193
V. — Dionysos Roi. Vase d'Exéchias à Munich. D'après Ernst Pfuhl 320
VI. — Triomphe sur les animaux sauvages. Mosaïque de la Villa Hadriana. D'après Ernst Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, München, Brückmann, 1923. 321
VII. — Surveillance du troupeau. Mosaïque de la Villa Hadriana. D'après Ernst Pfuhl, *op. cit.* 336
VIII. — Empereur romain nouveau Triptolème. Ex-voto d'argent. D'après Robert von Scheider, *Kunsthistorische Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses Antiken Sammlung*, Wien 337

La gravure de la couverture représente sans doute l'Amour ailé. D'après J. Millingen, *Painted Greek Vases.*

TABLE DES GRAVURES DANS LE TEXTE

1. Triptolème entre Déméter et Perséphone. 79
2. Le rapt de Perséphone. 85
3. Déméter consolée par la musique et le Logos 87
4. Perséphone tenant la grenade. 136
5. Scène des Mystères, non expliquée. 195
6. Autre scène des Mystères. 199
7. Offrande d'un porc. 207
8. Héraclès couronné. 275
9. Scène des Mystères. 313
10. Triptolème en laboureur 321

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-Propos 7

Chapitre premier. — Mystères en général et Mystères d'Éleusis 9

§ I. Sciences secrètes et religions secrètes. Leur raison d'être 9

§ II. Fréquence des Mystères antiques 16

§ III. Rapports des Mystères grecs les uns avec les autres. Dignité d'Éleusis 20

§ IV. Rapports des divers Mystères dans le monde antique 32

§ V. Origines des Mystères 36

§ VI. Les Mystères et leurs vicissitudes 52

§ VII. Rapports des Mystères avec la philosophie grecque 60

§ VIII. Persistance des Mystères pendant l'ère chrétienne. 64

Chapitre II. — Principe de l'initiation 68

§ I. L'initiation et les dieux 68

§ II. L'âme humaine et l'initiation 96

§ III. Les symboles et les rites 122

§ IV. Théories analogues des autres mystères antiques. 139

Chapitre III. — Conditions générales d'admission . . . 149

Chapitre IV. — Degrés d'initiations 153

§ I. Hiérarchie éleusinienne 153

§ II. Hiérarchie philosophique 162

§ III. Hiérarchie dans les autres Mystères et chez les Gnostiques 166

Chapitre V. — Initiation de par Hestia 170

Chapitre VI. — Initiation aux petits Mystères 176

§ I. Circonstances. Présence des prêtres et des dieux. 176

§ II. Définition des petits Mystères 182

§ III. Réunion. Examen. Premières purifications . . . 182

§ IV. Les mystes sous la tente. Le sommeil mystique. 185

§ V. Purification par la musique 189

§ VI. Cérémonies diverses 189

§ VII. Petits Mystères dans la religion de Mithra 196

Chapitre VII. — Initiation aux grands Mystères 198

§ I Préliminaires 198

§ II. Principe de l'initiation 200

§ III. Purifications préliminaires. Premières cérémonies. 201

§ IV. Épreuves 208

§ V. Cérémonies 221

§ VI. Initiations à d'autres Mystères 223

Chapitre VIII. — Initiation a l'Epoptie 225
§ I. Préliminaires 225
§ II. Epreuves 226
Chapitre IX. — Initiation holoclère 238
§ I. Principe de l'initiation 238
§ II. Moment de l'initiation 241
§ III. Fonctions diverses rattachées au grade 242
§ IV. Epreuves et rites de l'initiation 246
§ V. Comparaison avec les rites d'autres religions . . . 274
Chapitre X. — Initiation sacerdotale 280
§ I. Principe de l'initiation 280
§ II. Rites de l'initiation 285
§ III. Mêmes rites dans d'autres Mystères 306
Chapitre XI. — Initiation hiérophantique ou Initiation royale 307
§ I. Caractères généraux de la dignité royale ou hiérophantique 307
§ II. Principe de l'initiation 331
§ III. Rites d'initiation 332
§ IV. Comparaison avec les rites d'autres peuples . . . 350
Chapitre XII. — Initiation suprême 353

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH. — 25-11-1938